۱۹۷۹

۱۶۷۹

کتابخانه مجلس شورای ملی

بازدید شد

۱۳۸۲

۴۴۲۷

في شرائط العمل بخبر الواحد

الاول

احصل للعمل بخبر الواحد عندهم شرائط عديدة وفي اكثرها خلاف مثل البلوغ والعقل والضبط والاسلام والايمان
والعدالة وتحقيق الكلام في ذلك يقتضي ذكر امور الاول ان اعتبار هذه الامور كلا او جلا في كلام الاقدمين
البانين على حجية خبر الواحد من حيث الخصوص واختصاص اشتراط العنوان بهم وان كان قد يعطي اعتناء بهذا
الخلاف على مقالتهم فلا يجري على مذاق غير واحد من المتاخرين البانين على اعتبار الاخبار من باب الظن المطلق
اذ لا عبرة عندهم بخصوص الخبر فضلا عن واجد الشرائط منه بل المدار عندهم على الظن وان حصل من غير الخبر فضلا عن فقد
ما ذكر الا ان الظاهر امكان العموم بل وقوعه بدعوى عدم حصول الظن من فاقدها فالمقصود بذلك تعيين موارد
حصوله او الدعوى ان الفاقد لها مما قام الدليل على عدم اعتباره فيكون نظير القياس والاستحسان ونحو اطلاق
الاول واستبعاد اطلاق الثاني غير قادح في الامكان بل ولا في الوقوع بعد ما لا اعتقاد نحو استفادة في
اعتقاد آخر واستقرار بناء جماعة على ذلك استلزام القول بالظن المطلق الغاء اعتبار هذه الشروط جلا او كلا
ولا يوجب ذلك تخصيص العنوان كما ان القول بحجية الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة او مطلقا من غير فرق بين
الواجد والفاقد قول بحجية الخبر من حيث هو مع تضمنه الغاء اعتبار الشرائط كلا او بعضا والحاصل ان القول
بشيء في مسئلة لا يوجب العنوان بعض الاقوال في مسئلة اخرى لا يوجب اختصاص عنوان المسئلة الثانية بغير القول المذكور
في الاولى فافهم هذا على مقالة الظن المطلق في الاحكام واما على ما يراه بعضهم من اعتباره في الطرق فلا اشكال
لان الفاقد للشرائط غير مطلق عنده حتى يقول باعتبار الشرائط كلا او جلا معتبرة عنده فلا اختصاص للعنوان
بغيره هكذا يتخيل لكن فيه انه لا يلزم ذلك القول باعتبار الشروط كلا او جلا ولو بتحقق الموضوع فيخرج عن
عنوان العنوان اذ لا يمكن نفي الاعتبار الشرعي عن موضوع مذهبهم ولا فرق فخروجه حتى عن عنوان الكلام بين لزوم

الثاني

اثباته ونفيه لاشكال فيه لورود ما ذكرناه فالمتبادر ان الامور المذكورة بعضها معتبر عند
معتبر بحال الاداء فقط دون التحمل كالبلوغ فان من سمع قبله وروى بعده فمقبول حيث يجتمع غيره
من الشرائط الا ان منهم كما هو المصرح به في كلامهم بل قيل لم نقف في ذلك على مصرح بالخلاف وغيرهم
ولذا قبلوا رواية ابن عباس واضرابه ممن تحمل قبل البلوغ وما قيل من ان عدم قبول الصدوق لما يرويه
محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن انما هو لتحمله عنه حال الصغر غير ثابت ثم قد ذكرنا سابقا ان علي بن
حسن بن فضال لم يرو كتب ابيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه وانما يرويها عن اخويه احمد ومحمد عن ابيه
واعتذر عن ذلك بانه يوم مقابلته الحديث مع ابيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات
فقراها على اخويه ثانيا لكن كان ذلك لشدة تورعه واحتياطه وتوقفه في تحمله لا لانه كان لا يرى الوثوق فروى
لم تقبل والجملة لا ينبغي التأمل في ذلك في مثل البلوغ والاسلام والايمان والعدالة فان
المعتبر فيها ايضا عند معتبرها حال الرواية لا ان ادلتها لو تمت لم تدل على ازيد من ذلك الا ان

معاقد

٢

معاقد الاجماعات المحكية على بعضها مقتضية لذلك كما لا يخفى واما العقل والضبط فالظاهر اعتبارهما في
الحالين اما الاول فواضح ضرورة ان من لا عقل له لا عبرة بشيء من افعاله فضلا عن تحمله او روايته
واما الثاني فلان الضبط كسائر الشرائط انما اعتبر لحصول الوثوق بالرواية للمروي له والا فالراوي
الغير الضابط حال روايته ايضا انما يروي ما يثق به بعد اعتبار العدالة فيه فمجرد وثوق الراوي بان

الثالث

ما تحمله حال عدم ضبطه صحيح لا يجدي في ذلك شيئا الثالث ان المراد من العقل والبلوغ والاسلام والايمان
وكذلك المراد بالضبط وهو ان يكون متسلطا غالبا على سهوه ونسيانه وبالايمان وهو ان يكون اماميا
فالعاقل مقابل المجنون والبالغ مقابل الصبي والمسلم مقابل الكافر والضابط مقابل الناسي والمؤمن في
مقابل الغير الامامي من الفرق كان او غيرها كالفطحية والكيسانية والناووسية والفطحية والواقفية

تحقيق العدالة

فذلك كله مما لا كلام فيه واما العدالة فهي اعتدال على ما عن المحقق الثاني ان يكون الانسان متعادل الاحوال
متساويا وعن المدارك وغيره هي الاستواء والاستقامة وفي المجمع العدل القصد في الامور وهو خلاف الجور
والظاهر ان المراد من هذه التعبيرات على ما يساعده العرف افادة ان العدالة نوع من صفات النفس
كالشجاعة والسخاوة ونحوهما وقد ذكر بعض المحققين من العامة ان الحكمة تتحصل بتعديل القوة العقلية
وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة والعفة تتحصل بتهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة
والخمود والشجاعة تتحصل بتهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحصل فيها التوسط
لان النفس الحيوانية مركبة للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد
للروح والعدالة هي التوسط بين هذه الثلاثة وهذا وان كان من اطلاقات العدالة الا ان الاظهر
ان الكيفية الحاصلة من تعديل القوة العاقلة بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة
حكمة والحاصلة من تعديل القوة الشهوية بين الشره والخمود عفة والحاصلة من تعديل القوة الغضبية بين
التهور والجبن حلم وشجاعة فالعدالة في قبال الثلاثة وكيف كان فالعدالة في قبال الثلاثة وكيف
كان فالعدالة على ما يساعد العرف والارتكاز الخبر هو ملكة الاقتصاد في كل شيء بحسبه فالاقتصاد في
الاعمال الشرعية هو التوسط بين ما هو من اثار الفسق وما هو من لوازم العصمة فالعدالة نوع من الاعتدال
فهي واسطة بين المعاصي وبين الغير درجة العصمة اذ لا تنافيها نوع ما بل يقتحم بعضها فلست بعاصمة ومنه
بان ان العدالة في الشرع هي العدالة في العرف والمغايرة من غير جهة وضع وتجدد اصطلاح الا ان
ذلك من باب اطلاق اللفظ الموضوع لمعنى كلي على بعض افراده ولذا عرفها جمهور المتاخرين بانها ملكة
نفسانية باعثة على ملازمة التقوى والمروة والاكثر وان الملكة الصفة الراسخة التي يعسر زوالها ونبهوا
بذلك على ان لا عبرة بما يسرع زوالها من الاحوال وفسر غير واحد من الاصحاب التقوى باجتناب

ما توعد

الكبائر ثم الصغائر او حدود باجتناب الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر وحكي ان المشهور ان الكبيرة
ما اوعد الله عليه النار او اوجب النار وقيل ان الذنوب كلها كبيرة الطوعي كل واحد الصغيرة بالاضافة
الى ما فوقه بل حكي عن الطبرسي عليه اجماع الاصحاب وعن الشهيد الثاني ان الاصرار فعلي وهو المداومة
على نوع واحد من الصغائر بلا توبة او الاكثار على جنسها بلا توبة وحكمي وهو العزم عليها بعد
الفراغ وعلى هذا لو فعل الصغيرة ولم يخطر ببالها التوبة ولا العزم عليها لم يكن مصرا وقيل الاصرار
هي الاكثار كان من نوع او من انواع وقيل هي المداومة على نوع وقيل هو عدم التوبة والحاصل ان
المذكورة فيرجع الى بعض ما ذكرنا لو ان فعل المكروه وترك المندوب غير قادح في العدالة ما لم يبلغ
درجة التهاون والاستخفاف بل في المحرم وعن جماعة ان المروة اتباع محاسن العادات والتحرز عن مساويها
من المباحات التي تنفر منها النفس وتؤذن بدناءة فاعلها كالاكل في الجامع والاسواق والبول
في الشوارع عند سلوك الناس ولبس الفقيه لباس الجندي والمضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله و
نقل الماء والاطعمة بنفسه ممن لا يليق بشأنه اذا كان عن شح وبخل ونحو ذلك مما يكشف عن دناءة الطبع
وعدم المبالاة ويختلف باختلاف الامكنة والازمنة والحالات والحق ان الصغيرة ما عرف بسهولة الخطب فيها
في نظر الشارع كما صرح به بعض المحققين لا كل ما توعد عليه العقاب في الكتاب ولم ينهض على اثباته ما
تمسكوا به من اخبار الباب والجمع الدفوع لمنافاته لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم لظهوره في ان الذنوب قسمان ودفع المنافاة بان يعني كل ذنبان احدهما اكبر من الاخر
وما لا نقر اليهما يجب بتوعد الامتناع فترك الاكبر وارتكب الاصغر كان ترك الاكبر كفارة
لفعل الاصغر كما لو علا عن لوطي الى اللمس ومنه الى النظر يدفع بان من عن له قتل نبي او وصي فعدل الى
الوصي او قتل جماعة فعدل الى بعضهم او قتل رجل فعدل الى قطع رجله او لسانه يعظم بانه ليس مما يكفر
بترك الاخر بالصغيرة ما علم مسامحة الشارع مع عباده كما ان احكام الموالي بالنسبة الى العبيد ايضا
كذلك يتسامح في بعضها دون اخر وكان الاصل فيها ذلك كما هو ظاهر العاقل حتى يثبت الخلاف
فتم ولعل مثل النظر الى الاجنبية خصوصا اذا كانت امردا ونحوه المتخلق على النظر الغير البالغ حد
الرخصة وارتكاب المجتهد ما مال الى تحريمه واشتهر باجتناب شرب التتن ونحو ذلك من الصغائر والظاهر
عدم تحقق الاصرار الا بتحقق التكرار في مسلك الاصرار على النظر اكثاره وعلى الصغيرة اكثارها
وان اختلف النوع ومنه يعلم ان الظاهر من قوله ان التقوى اجتناب الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر ان
اكثار الصغيرة مع اختلاف النوع غير قادح في العدالة فافهم لكن الاظهر ان اعتبار المروة بالمعنى
المذكور لم نعثر له على خبر واثر كما اعترف به بعض المحققين وحكى انكاره عن اخر وانه لم يجد اعتبارها في كلام

اعتبار المروة

من تقدم

من تقدم على العلامة وانما هو مذكور في كتب العامة وتبعهم منه على ذلك وتبعه جماعة من اخر الا انه يكشف
عنها الفقهاء عن ضعف عقل وقصور تميز يوجب لعدم الاعتداد بفتوى صاحبه او شهادته ولعل اليه
اشار الكاظم في رواية هشام الا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل له وما في بعض الاخبار من
ان المروة اصلاح المعيشة او هي ان يضع الرجل خوانه بفناء داره وانها مروتان مروة في الحضر ومروة
في السفر او ان ستة من المروة ثلثة منها في الحضر وثلثة منها في السفر ونحو ذلك محمول على بيان
بعض الافراد كما يشعر به قوله في الاخيرين المروة واختلافها في البيان بينهم وعدها لا على الانحصار
لكن التحقيق في ذلك ان يعني توهم انها ملكة باعثة على ملازمة التقوى والمروة ليس امتناع صدور
خلاف المروة او التقوى عن صاحب الملكة اذ ليس حال ملكة العدالة الا حال ملكة الشجاعة فكما ان الشجاع قد
يصدر منه فعل الجبان كذلك العادل قد يصدر منه فعل الفاسق اذ ليست الملكات الا من باب الاسباب
والمقتضيات دون العلة التامة ومن المعلوم ان السبب قد لا يؤثر لوجود المانع فالمراد ان العادل لا
يصدر منه المعصية الا نادرا لا انها لا تصدر منه قط كيف وذلك هو المعصوم اذ لا نعني به الا من عصمه الله
من الزلل باعطائه قوة تصده عن الكبيرة احيانا والصغيرة مرارا ما لم يبلغ حد الاصرار غير قادح في
العدالة لا كونه الشخص بحيث لا يعصي او يندم بعد العصيان فيتداركه بالتوبة كاف في تحقق الملكة
الا ان ذلك يعتبر في عدم قدح المعصية في العدالة اذ ذلك ينافي ما ذكرناه من عدم منافاة وجود
الملكة لصدور المعصية وانها سبب لا علة بل لان ترك التوبة بنفسه من الكبائر بل على القول بالفورية
ربما يتلبس بذلك معصية واحدة في ظرف ساعة الى ما لا يتناهى فافهم والحاصل ان الملكة يمكن
تخلف اثارها عنها وان قل ولا ريب ان الغالب في خلاف المروة نشوه عن عدم المبالاة في الدين ولو كان
لقصور عقل او دناءة طبع او دنو النفس بحيث يتسامح في كسب المراتب العالية ومثل ذلك وان كان
امرا مباحا في نفسه الا انه ينافي ملكة العدالة منافاة خلاف التقوى فانه يكون العدالة سببا للملكة
التقوى لا ينفك عن كونها سببا لملازمة المروة وان امكن تخلفهما عنها تخلف المسببات عن اسبابها الجابر
ويكشف عن ذلك وصف المؤمن بانه سهل القضاء سهل الاقتضاء اذ المراد منه المؤمن الكامل وهو العادل
وما تقدم من ان من لا مروة له لا دين له ولا عقل له ونحو ذلك اذ ذلك كله في مقام نفي الكمال كما
هو ظاهر عند العارف بلسان الاخبار فيكون شيء منها في نفسه وعند الحاجة او الضرورة لا ينافي
كشفه عن سوء الريبة وعدم الكمال ولهذا صغر العدالة الكاشفة عن الكمال الا النفسانية والقوة
الرادعة عن المعاصي الباعثة على كسب المراتب العالية وان كان قد يصدر منه المعصية او ما ينافي
المروة لكنه على خلاف العادة والطبيعة ومحقق ملكة باعثة على ملازمة التقوى والمروة

تحقيق في ملكة العدالة

اى موجبة لكون صاحبها اهلا للحديث ولو بالنظر الى غالب حالاته فظهر ان اعتبار المروة فى كلام
العلامة ليس لمنافاتها العدالة بل لما افاده اليسير من دليل اعتبار الملكة فى العدالة بل اقتضى ما هو الحق فى
تفسير العدالة الزوال ذلك امر ثابت بالعرف واللغة قبل الكتاب والسنة فقال الله تعالى واشهدوا
ذوى عدل منكم فدل على ان العدل من صفات الطبايع زائدة على كونهما من المسلمين والمراد الملكة
المذكورة كما فى نظائرها والى قوله ع فى صحيحة ابن ابى يعفور المروية فى الفقيه قال قلت لابى عبد الله ع
بم يعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف
وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التى اوعد الله تعالى عليها النار
من شرب الخمور والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك
كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه
ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته فى الناس الى ان قال بعد ذكر مواظبته على الصلوة الخمس وعدم
تخلفه عن جماعة المسلمين الا من علة فاذا سئل عنه فى قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا
على الصلوة متعاهدا لاوقاتها فى مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين الى ان قال
بعد الحث على حضور الجماعة ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم ورواه ابن
فى التهذيب بسند غير صحيح مع تفاوت يسير فى الفاظه فان قوله ع ان يعرفوه بالستر والعفاف وقوله ع ويعرف
باجتناب الكبائر على ان يكون الثانى بيانا للاول وتوضيحا له دل ان العدالة هى الملكة كما هو ظاهر الاثر ولو
حمل الثانى تاسيسا كما زعمه بعض دال على اعتبار تجنب الصغاير ايضا ولا بعد فيه ايضا بعد ان المراد
الكشف النوعى كما حققناه فى [illegible] المروة فعدم قدح الصغيرة بل الكبيرة احيانا لا ينفيها الاتفاق لقدح
فى باب الكشف غاية الامر تفاوتهما فى ذلك بالقلة والكثرة والاصرار وعدمه وكذا قوله ع والدلالة
على ذلك كله الخ وقوله ومن لزم جماعة المسلمين الخ على انه كاشف ظاهر طريق الى معرفة الملكة العدالة التى
يفسر بها العدالة كما عن جماعة وما يدل على المختار مما فى الموثق من قبول شهادة النساء اذا كن مستورات
معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج وما فى حسنة البزنطى من ان من ولد على الفطرة
اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير ونقل ما حكى من القول بان العدالة هو ان يكون
المكلف بحيث لا يرتكب المعاصى الا على سبيل الندرة ويكون مع ذلك سريع الاوبة متحاشيا عنها ولو اتفق صدور
معصية منه تذكر واستغفر كما قال تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا
لذنوبهم راجع الى المختار ايضا اذ كونه بحيث لا يرتكب الا نادرا ولو ارتكب استغفر ليس الا لوجود القوة
الرادعة والملكة الباعثة على تدارك الذنب بالتوبة والتحذر عن عقوبة ترك التوبة اذ المراد بالموصوف من

فالاثر

فى الاثر ليس الا العدول اذ هم المتساهلون لما هو ساقط الاثر من كونهم المؤمنين الكاملين البالغين
درجة العصمة وفى الاثر ايضا دلالة واضحة على الحكم من ان العدالة هى الملكة الباعثة على التقوى
المجانبة للذنب بادرا مع تقصير بالتدارك بل يمكن ان يرجع الى ذلك ما عن اكثر متاخرى المتاخرين من انها
عبارة عن حسن الظاهر اذ الظاهر ان مرادهم ان لا يظهر منه بعد المعاشرة والفحص عن حاله بقدر ما
يعتبر الا حسن السريرة لا مجرد عدم ظهور الفسق منه ضرورة ان من لم يظهر منه شئ فى اول النظر لا يوصف
بانه حسن الظاهر لظاهر اللفظ فليس حسن الظاهر الا من كان كذلك فى جميع حالاته عند جميع معاشريه
او اكثرها عند اكثرهم بحيث يكشف ذلك عن مطابقة سائر حالاته عند سائر معاشريه وذلك
كاشف قطعى او ظنى عن وجود الملكة والقوة غاية الامر اطلاق الاسم عندهم على الاثر دون نفس
المعنى فالخلاف لفظى ويكشف عن ذلك استدلالهم بالصحيحة المذكورة وقد عرفت ظهورها فى الملكة
ويمكن ان يكون من باب المساهلة فى التعبير دون النزاع اللفظى بل هو الظاهر بل يمكن ان يرجع الاجماع عن جماعة
من الاقدمين بل عن شيخ الطائفة فى الخلاف علية الاجماع من انها عبارة عن الاسلام مع عدم ظهور الفسق
بناء على ان مرادهم عدم ظهور الفسق بعد المعاشرة لا مطلقا وذكر شيخنا الانصارى قده فى العدالة
ان فى بعض كلمات الشيخ قده ما يدل على ذلك وذكر بعض ان فيها الاشارة وما استدل به الشيخ ره ذلك
من الاخبار مثل ما فى الصحيح عن ابى عبد الله ع فى شهود الزنا اذا كانوا اربعة من المسلمين ليسوا يعرفون
بشهادة الزور اجيزت شهادتهم الى ان قال ع وعلى الوالى ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين
بالفسق وما فى رواية علقمة عنه ع لو لم يقبل شهادة مقترف الذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء
والاوصياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه
شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان فى نفسه مذنبا الى غير
ذلك مما ذلك اصحها سندا واوضحها دلالة [illegible] يمكن صرفه الى ما ذكرناه بناء على حمل قوله ع
ليسوا يعرفون وقوله ع فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا على عدم المعرفة والرؤية بعد المعاشرة و
نحوها من الكواشف لا مطلقا بل لعله الظاهر من الاول اذ لم يقل ليسوا اثمة فهم لم يقل ليسوا
يعرفون بمعرفة انهم ليسوا يعرفون ليس الا بالمعاشرة ونحوها بل من الثانى ايضا بضميمة
قوله ع ولم يشهد عليه شاهدان اذ معرفة انه لم يشهد عليه كذلك فى الماضى يحتاج الى نوع
استكشاف عن حاله فى الجملة مضافا الى قوله من اهل الستر والى التعليل بقوله لما قبلت الا شهادة الانبياء
والاوصياء لانهم المعصومون اه لما عرفت من ان دون مرتبة العصمة نحو ما ذكرنا من العدالة
لا مجرد عدم العلم بالفسق فلا وجه للملازمة فى قوله ع ولو لم تقبل لما قبلت على ذلك والحاصل

الخبر بل الاخبار عند التامل في عصرنا هذا لنا لا علينا فالقول المذكور لا مستند له الا ان يرجع الى ما حكاه
ثانيا عن الشهيد الثاني من الميل اليه مؤيدا له بان حال السلف يشهد به وبعدم الايجاد ونظم الاحكام للحكام
خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي القادم اليها من بعد كما ترى يعلم بعلم شرعي من الاغلب الملكة كما ادعاه
دعوى الاجماع في كلام الشيخ اذ لا وجه للاجماع على ما لا مستند له وهو خلاف العرف واللغة موافق
لمذهب العامة مخالف لما تقدم من الاية والرواية ثم حكى عنه ان البحث عن عدالة الشهود ما كان ايام النبي
ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي ولو كان
شرطا لما اجمع اهل الاعصار على تركه وهذا ينافي الجمع المذكور لكن فيه ان عدم البحث من النبي لو
صح فانما هو لكون غالب المؤمنين اذ كانوا قليلين معروفين مع ان في اسلامهم وتركهم
طريقة الاباء والاجداد كشفا قطعيا او ظنيا عن وجود الملكة الباعثة على التقوى فيهم و
لم يكن في المدينة غالبا الا من اسلم لحق او كان معروفا واهل البوادي فلم يثبت عدم
الفحص عن عدالتهم بل في خبر العسكري ان النبي كان يبعث الى قبيلتهم من يبحث عن سيرتهم واما
في الصحابة والتابعين فلا عبرة بمذاهبهم وارائهم ولعل المراد بالسلف في كلام الشهيد الثاني هو ذلك
وعدم انتظام الاحكام للحكام من حيث ما ترى ان اهالي اعصارنا في الاكثر يا ... على الملكة
ثم في المدن الكبيرة يجلبون من ... ويتعلم بهم المحافل والمجالس ... العدالة على ما ذكرناه
الامر انتاتيما موجودا في كثير من اخواننا المؤمنين اذ هم المستورون المحجوبون الطالبون
للخيرات الحاضرون في مجامع الصلوة والعبادات المتحرزون عند الزلات ... كان الاصل
في الفرقة الناجية العدالة وهو ذلك لوجود التقوى فيهم غالبا وان كان يعتريه قليلا اقدامهم
عصمنا الله واياهم من العثرات والزلات ويعجب مع ذلك كله عن شيخ الجواهر حيث جعل
العدالة بمعنى الملكة من باب الكبريت الاحمر ونفاها عن مثل السيد هاشم والاردبيلي مع ما
ينقل من حالهما وجعل دعوى وجودها افتراء وبهتانا ولذا جعلها بمعنى حسن الظاهر وقد عرفت
ضعفه وعرفت ان الاقوال في باب العدالة اربعة اقواها انها الملكة وان البواقي راجعة
اليه او ضعيفة ثم ان الطريق اليه بعد القطع هو حسن الظاهر لما تقدم من قوله في الصحيح و
الدالة على ذلك كثيرة بل من سائر الاخبار السابقة ولما تقدم من دليل تقرير دليل الانسداد
من امكان اجراء نظيره في بعض الموضوعات التي يلزم من اعمال الاصل فيها واعمال الظن مخالفة
قطعية كثيرة لكثرة الاحكام المترتبة عليها مثل موضوع الضرر وكذا في العدالة فيلزم من
ذلك حجية الظن فيها ولما تقدم في كلام الشهيد قده من عدم انتظام النظام بدونه ويمكن ان يزيل

اجماع

في الراوي البلوغ

اجماع الشيخ على ذلك ايضا اذ هو الذي ادعاه وهم الاتفاق على حجيته لا يقتصرون في اثبات ذلك على العلم بل
بالظن اذ الظاهر ذلك كله فاعلم ان اعتبار بلوغ الراوي في العمل بخبره وعدم قبول رواية الصبي وان كان
مميزا انما نفي عنه الخلاف بعض اصحابنا واجماعه وادعاه عليه جمع من مخالفينا واحتجوا بان الصبي لا يتمكن من
الضبط فلا يوثق بخبره وبان عدم قبول خبر الفاسق كما يأتي يقتضي عدم قبول خبر الصبي بطريق اولى
اذ لعلمه بعدم تكليفه لا حاجز عن الكذب بخلاف الفاسق ورد الاول بان الصبي قد يكون ضابطا و الثاني
بان الحاجز عن الكذب قد يكون سلامة الفطرة او طلب الكمال او التجنب عن رذائل الاعمال او طلب
الثواب والقرب اليه تعالى او الخوف من اصابة مكروه دنيوي او عن فوات شرف اخروي مع ان دعوى
وجود الخشية في كثير من افراد الفاسق ممنوعة والتحقيق في ذلك اما على ما تقدم من حجية الخبر الموثوق به
والظن الاطمئناني فلعدم حصول الوثوق والاطمئنان من قوله وكذلك على القول بحجية الظنون الخاصة
اذ لا ظن بحجية ذلك وعلى القول بحجية مطلق الظن اما يجعل من باب ما علم عدم اعتباره نظير القياس لانه الاجماع
او من باب ما ظن بعدم اعتباره فيدخل فيما تعارض فيه الظن المانع والممنوع لو قلنا باناطة الظن بالواقع
والا فيبقى الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم حجيته سليما فيحكم به لدليل الانسداد بناء على ما تقدم
من جريانه في الاصول كالفقه وعن بعض العامة قبول رواية المميز قياسا لها بجواز الاقتداء به وفيه ان
الاصل والفرع ممنوعان مع انه فارق ايضا من جهة جواز القدوة عندهم بالفاسق مع عدم قبولهم

العقل فيه

روايته واما اعتبار العقل في الراوي وعدم قبول خبر المجنون فهو محل الاتفاق واضح الوجه الا اذا كان
جنونه ادواريا فسمع وروى حال الافاقة فانه لا باس به بعد وجود باقي الشرائط وكذا الحال في

الضبط فيه

النائم والمغمى عليه والسكران واما اعتبار الضبط فلا خلاف ظاهرا فيه فان من لا ضبط له لا
يوثق بخبره لاحتمال الزيادة في روايته والنقصان والتغيير والتحريف احتمالا مساويا لعدمها او قريبا
منه فلا نعول على خبره واعتبار ذلك عند من يعول بالظن واضح من غير فرق بين كون المظنون هو الحكم
او الطريق وكذلك على حجية خبر الموثوق به واما على حجية الخبر فلا بد من تخصيص عموم دليلها او
تقييد اطلاقه بذلك لما مر وفي تحليل اية النبأ دلالة واشعار به والعبرة بالضبط في الرواية
فلا يقدح عدمه في غيرها مما لا تعلق له بها ولو كان ضابطا للالفاظ والمعاني عول عليه مطلقا او للفظ
فقط او المعنى لو جوزناه او لاحدهما خاصة عول عليه فيه خاصة ولو كان ضابطا في حال دون حال
او لباب من الاخبار دون باب او مع عدم تطاول الزمان دون تطاوله اختص به ولو تدارك
غير الضابط بكتابة ونحوها بحيث يوجب الوثوق عول عليه وهل ثبوت الضبط على الاصل
لانه مقتضى الفطرة الانسانية لولا عروض المانع المنفي بالاصل ولشهادة الغالب به فلا حاجة

الى التصريح به بل يكفي عدم التصريح بنقيضه وعلى خلاف الاصل لانه صفة حادثة ووجهها الاول ان الظاهر
لا نوثق فاصالة عدم الخطاء والسهو والنسيان ونحو ذلك من موجبات الرد بخلاف الواقع في مقام كواقع من
الاصول المعتبرة المجمع عليها عند العقلاء بين ما احرز في مجراه وجود مقتضى الخلاف وبين غيره اذا كان
الغالب في نوعه ذلك فالضبط عدم مانع لا ان وجوده شرط ولعل الوجه في عدم بحثهم عن ذلك واكتفائهم
بمجرد قولهم صالح او ثقة او نحو ذلك مما لا اشعار فيه بالضبط كما في قولهم ثقة وسكوت اكثر الروايات
او اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك مما هو متضمن للضبط واما اعتبار الاسلام وعدم
قبول رواية الكافر وان انتحل الاسلام في الظ كالغالية والناصبية والمجسمة ونحو ذلك فللاجماع على اعتباره
المحكي في كلام الخاصة والعامة واحتجوا عليه بعد الاجماع بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اه بتقريب ان الكافر
فاسق في العرف المتقدم كما يظهر من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وان الاية تدل عليه
بمفهوم الموافقة ورد بان ذلك مبني على كون المناط في عدم قبول خبر الفاسق عدم الوثوق به وهو ممنوع ولا
لزم اختصاصه بمن لا يوثق بخبره من الفساق ومع ذلك لا يتم الحكم لكل كافر لحصول الوثوق بخبر بعض الكفار ودفع
عنه بان المناط عدم الوثوق غالبا لا دائما وهو يتحقق في الكافر وبان ثبوت مفهوم الموافقة موقوف
على كون العلة في الفرع وعمومه وفيه ما فيه والاولى ان يقال ان العلة والمناط منصوص في الاية بقوله
ان تصيبوا اه فهي من باب منصوص العلة ويمكن الاستدلال عليه ببعض الاخبار المتقدمة الدالة على ان
ترك العمل بخبر الكافر حال الرواية انه مفروغ عنه مثل ما سئلوا العسكري ع عن كتب بني فضال بعد
ارتدادهم وقالوا ان بيوتنا منها ملاء حتى اذن لهم وسئلوا الشيخ ابا القاسم بن روح عن كتب ابن ابي العزاقر
التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة فاذن لهم لوقوع التصنيف قبل الارتداد فكان اعتبار
الاسلام حال الرواية كان مرتكزا مسلما مورد الشك في اعتباره مطلقا ولو قبل كون الراوي حين روايته كشف الارتداد
عن سوء سريرة حالها لكن هذا مبني على رجوع المعنى في الاخبار من جهة القطع واعتبار الخبر المشتمل
ولو من باب تقدير المتيقن بالمستثنى من الخبر الكافر فتدبر وكيف كان فهذا الاشتراط مما لا ينبغي الاشكال
عند من يرى الظن بالطريق وكذا عند من يرى حجية الخبر الموثوق به والظن الاطمئناني والخبر من حيث هو
لعدم ظهور دليل عن اعتباره عليه مطلقا ثم من يرى مطلق الظن فعليه الالتزام بعدمه اذا افاد الظن و
لم يثبت عنده الاجماع ولا دلالة الاية او غيرها على حصر خبر الكافر من باب القبول الا ان يجعل مظنون
العدم فيدخل في باب تعارض الظن المانع والممنوع ويبنى على تقديم المانع واعتماد الاصحاب على
روايات مثل هشام وجابر الجعفي ومفضل بن عمر ونظائرهم ممن رموه بفساد العقيدة كالتجسيم
في الاول والغلو في الاخير ونحو ذلك فهو مبني على عدم ثبوته او ثبوت عدمه كما لعله كذلك

الاسلام فيه

خصوصا

الروايتين

خصوصا في الاول وعلى كون الرواية حال الاستقامة او على اعتضادها بما يوجب الوثوق عن الامامية واما اعتبار
الايمان فقد ذكره جماعة ونسب الى المشهور ولم يثبت وذهب جماعة الى عدمه واختاره العلامة في جملة من كتبه
واستند هؤلاء الى نقل الشيخ قده اتفاق الطائفة على العمل بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان
ابن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون مؤيدا بما رواه الشيخ قده عن الصادق ع انه قال اذا نزلت
بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به واحتج الاولون
بعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ اه اذ لا فسق اعظم من عدم الايمان ورد تارة بمنع صدق الفاسق على
غير المؤمن اذا كان متورعا في دينه سيما اذا كان مقصرا في اعتقاده واخرى بان مقتضى الاية قبول
خبر الفاسق ولو كان غير امامي اذا كان متحرزا عن الكذب لان تحرزه عن الكذب نوع تثبت كما لو كان
اماميا فالمدار على الوثاقة لا الايمان واجيب عن الاول بان منع صدق الفاسق في العرف المتقدم على العاصي
في الاعتقاد بمجرد محافظته على العمل على حسب معتقده وتحرزه عن الكذب بعيد لقضاء الاستقراء بخلافه مع
الغرض اما لغالب ان الفسق في الاعتقاد يؤدي الى الفسق في افعال الجوارح وتم الكلام في غير
المقصر على تقدير تسليم وقوعه بعدم القول بالفصل وعن الثاني بان الظاهر من التبين طلب
البيان والظهور وليس الا بالعلم او بما قام مقامه شرعا والاول مفقود واثبات الثاني بالاية دوري
والجواب عن الاول ما تقدم من ان الفسق والعدالة نظير الجبن والشجاعة من باب الملكات لا الاحوال فالمعتبر
في الفاسق والعادل هي الملكة كما في الشجاع والجبان فالعدالة نوع من الاستقامة وهي الاستقامة
في الافعال والاخلاق ويقابلها الفسق وهو نوع من الاعوجاج اي الحاصل في الخلق والفعل اذ لو
كان اللفظان من الموضوعات اللغوية فيثبت هذا المعنى في اللغة ويعد عجب اختلاف المذاهب
الاعتقاد ولذا يقال فلان عادل في دينه او فاسق فيه واستعمال الفرض مستعمل ويقل نحوه من ان
الاستقامة في اهل المذاهب الباطلة اغلب من اهل المذهب الحق ووجه بان الشيطان لما اخذ
باعتقادهم لم يحتج الى ... فلم يتعرض لهم في اعمالهم اذ لا ... بخلاف الفرقة الناجية
وعن الثاني بما تقدم عند الاستدلال بالاية على حجية الخبر بان المراد بالتبين هو الظن الاطمئناني
وان الاية تجب بمنطوقها حجية الخبر الموثوق وان ثبت منها منطوقا ومفهوما حجية الاقسام الاربعة
الخبر الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بالقرينة الظنية اذا افادت الاطمئنان فالاية
بمقتضى منطوقها الذيل دلت على عدم اعتبار الايمان في الراوي لا على اعتباره مضافا الى ما تقدم
من دلالة الاخبار على حجية الخبر الموثوق به والى ما عرفت من ان العمدة دليل الاسناد حجية الظن الاطمئناني

فالمعتبر هو الوثوق والاطمئنان من غير فرق في حصوله بين اقسام الخبر وقد يجاب عن الاستدلال بالآية بعد تسليم عمومها
ان من ادوات الاهمال على ما صرح به جماعة من المحققين بان الخطاب فيها متوجه الى المخاطبين المتمكنين من
تحصيل الاحكام بالعلم او بطريق قائم مقامه وتعميمه في الاحكام الى فاقد الوصف متوقف على قيام
دليل من اجماع او نص وانتفاء الاول في محل النزاع واضح وعموم الثاني محل البحث سلمنا لكن عموم الاية
معارض بعموم اية النفر فيرجح عموم الثانية باشعار التعليل في الاولى باختصاص حكمها بالموضوعات
على انا حيث بينا ان خبر غير الامامي مظنون الحجية على ما يظهر بالتتبع في احوال السلف مضافا الى الاجماع
المحكي على ذلك فيجب تخصيص عموم الاية او الرواية كما يجب تخصيص عموم اية النهي عن اتباع الظن ونظائرها
بناء على ان المراد اتباع ما مفاده ظن اذ سياق الكل واحد وقرينة تعليق الحكم على مجيء مطلق
الفاسق كاف في افادة العموم المطلوب فلا يضره انهما كلية ان لو سلم نفي عموم النص ثم ولا ايراد اولى
اخص مطلقا من التاثير فيجب تخصيصها بها ولا يقدح في ذلك الاشعار المذكور لو سلم وكون خبر
الامامي مظنون الحجية ممنوع وكفاية مجرد الظن بالحجية ممنوع وان تم ذلك على اصله حيث بنى على
حجية الظن في الطريق لكن قد عرفت ما فيه من الامر بالجملة فقد تحصل من ذلك كله عدم اعتبار الايمان
في الراوي وان المدار على كون الخبر موثوقا به وان كان الايمان واحدا من اسبابه واما اعتبار
العدالة فقد ذكره جماعة ايضا بل نسب الى المشهور بل نفي عنه الخلاف في العدة وعن جماعة كفاية تحرز
الراوي عن تعمد الكذب وان كان فاسقا بجوارحه وادعى الشيخ ره في العبارة المتقدمة من كتاب العدة
ان الطائفة عملت باخبار جماعة هذه صفتهم وعن المحقق قده بعد نقله ونحن نمنع هذه الدعوى و
نطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي
في العمل الى غيرها انتهى وهذه الدعوى من الشيخ قرينة على انه يعتقد نفي الخلاف في ان العدالة بمعنى
الوثاقة فيوافق القول الاخر لان الوثاقة هي تحرز الراوي عن تعمد الكذب وهو نوع من العدالة
بل هذا هو المستفاد من عبارته المتقدمة عند الاحتجاج على خبر الواحد حيث صرح بعد ان نفي الخلاف
من اعتبار العدالة في دفع الاعتراض بان من رواة هذه الاخبار الواقفية والفطحية ونحوهما بانه انما
يعمل بها لكفاية الوثاقة لا لان العدالة غير معتبرة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال
الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة
المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من
قبول خبره ثم قال ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى ومع ذلك كله يمكن

العدالة تفسير

حمل

حمل العدالة على العدالة في المذهب ولا يعود في شيء من ذلك حينئذ لان كلامه عليه يعد ما عرفت من امكان
تحقق موضوع العدالة فيها الى المذاهب الباطلة لو فرض فيهم الاعتقاد والقصور دون التجري او التقصير
وقد يجمع بين الكلامين بتنزيل الاول على ان العدالة شرط في جواز العمل بالخبر وان تجرد عن معاضد خارجي
والثاني على جواز العمل به مع وجود المعاضد وهو بعيد من كلام الشيخ وان كان قد يؤيد بما تقدم من
المعتبر من قوله افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر الى ان قال واقتصر بعض عن هذا
الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان
ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل
ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من المحقق يدافع ما حكيناه عنه آنفا من قوله انا نمنع هذه الدعوى اه
الا ان يجمع بينهما بتنزيل ذلك على ما اذا تجرد عن المعاضد الخارجي كما ان التاييد منوط به ايضا و
كيف كان فهذا الكلام من المحقق لعله يساوق كلام الشيخ في نفي الخلاف عن عدم اعتبار العدالة
او يزيد عليه كما فهم فالحق عدم اعتبارها لان نفي اعتبار الايمان قاض بذلك بالاولوية فتم وان مفاد
الادلة على ما تقدم على اية النبأ ودليل الانسداد كفاية الوثاقة البالغة درجة ما يوجب الاطمئنان وسكون
النفس وعدم اعتبارها عند من يرى مطلق الظن بالواقع واضح وكذلك عند من يرى حجية الظن بالطريق
بناء على ما ذكره بعض المحققين من ان حجية الخبر الموثوق بل الضعيف المنجبر والمراسيل المعتضدة بما افاد
الظن بالصدور بل لعله الخبر الموثوق به ولو لم يكن صحيحا او بالغا درجة الاطمئنان ان لم تكن قطعية
فلا اقل من ان تكون ظنية فتكون حجة اجمع معتبرها بوجهين احدهما ابتناء البناء والثاني ما ذكره
المحقق قده من ان دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد جدا ورد هذا بمنع الاستبعاد
لانا نرى بالعيان ان كثيرا من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ فيه
درجة الوسواس ولا يبالي بغيره من المعاصي والاول بان الوقوف على التوثيق نوع تثبت وان
التعليل باصابة قوم بجهالة انما يجري في الفاسق غير الموثوق اذ نبأ الفاسق الموثوق يفيد الظن
كالعادل فلا يصدق في حقه الاصابة بجهالة فيختص الحكم بما لا يوافق التعليل وذب عن الاول بان
التبين تطلب البيان ولا يصدق على صورة الظن ولذا لا يقول الظان تبينت لكنا وهذا بين
جدا وعن الثاني بان الجهالة ليس معناها عدم الاعتقاد الراجح بل عدم العلم فيندرج الظن
فيها كما هو خير من الكذب والوهم ولا يعارض ذلك بان العلم كثيرا ما لا يحصل بخبر العادل فيلزم
ان يكون العمل فيه بجهالة لان المراد بالعلم الذي يقابل الجهالة ما يعم العلم العقلي والشرعي
وبعبارة اخرى ما يتناول العلم الواقعي والظاهري فالعالم بما نصبه الشارع طريقا عاملا

بالعلم كالعالم بالسم العقلي والعالم بغير العلم بنوعيه عامل بالجهل الركّا العامل بالظن الغير الشرعي وفي الاول ان ظهور
التبين في طلب العلم وان صح الا ان نفي صدقه على طلب الظن على وجه الاطلاق غير صحيح ضرورة صدقه على طلب الظن
القوي البالغ درجة سكون النفس وهو الظن الاطمينان الملحق بالعلم حكما او موضوعا اذ هو هو في العرف و
المحاورة كما مر مرارا وفي الثاني ان الجهالة هو الشك والظن البدوي الزائل بادنى روية بل البيت في
المقام الا الاخير لما تقدم من ان العاقل لا يمنع الخبر المشكوك حتى يمنع عنه ولما كان خبر العادل يفيد
السكون والاطمينان خص وجوب التبين وطلب الاطمينان بخبر الفاسق لان ثبوت حجية قول العادل
شرعا اوجب ذلك كما ذكره اذ ذلك موقوف على ثبوت ذلك قبل نزول الاية وهو غير ثابت سيما وبورد
الاية وهو موضوع الارتداد مع ان مساق الاية آب عن ذلك فانهم ثم انا المحكي عن بعض العامة من جواز
العمل بخبر مجهول الحال دعوى جماعة من متاخرينا الميل اليه واستندوا فيه الى ان الاول كمفهوم الاية نظرا الى ان
الفاسق من علم فسقه فيعم المفهوم المجهول الحال فلا يجب التبين في خبره وهذا الاستدلال مع ما تقدم في
باب المبادي من عدم اعتبار العلم في وضع الالفاظ ضعيف جدا لان الفاسق موضوع لمن اتصف بالفسق
واقعا لا لمن علم فسقه مع ان المعتبر منه لو تم انما هو علم المستعمل لا غيره كما هو مبنى الاستدلال وقد
يوجه ارادة الفاسق الواقعي بان اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد مدلوله ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا
قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب
معتقد المخاطب والا لاتخرج من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف افادة
معنى الخبر ولغيرها لا افادة ح في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلوله الكلام بحسب معتقد
المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمجرد عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا لعين اثبات المتكلم تحقق
اصلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به الا ان ح يمكن لي
ان يقول اقم الدليل على انى معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر
ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وقال بعض الاساطين ان هذا انما الاكرام
فيه لان فيما اتضح من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة والملازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في
كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتيهما والوصف العنواني الثابت لهما فان يقول قولنا
زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم والنسبة
الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع ثم ظاهر المتكلم دعوى مطابقتها للواقع
وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة والايجوز ضيرتوهم ارادة ثبوت النسبة
على معتقد المخاطب حتى يلزم اغتصاب فائدة الخبر في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة

في خبر مجهول الحال

الاول

فالملازمة

اوجب

له الملازمة للمعاداة في كلام متعجرف وان كان بطلان اللوازم ظاهرا انتهى ولعل تغيير الكرامة عن كلام المتحير
انتفاء الكرامة في كلامه ذلك لان يقول انه بما لا يخفى من الاشتباه بين وضع اللفظ للمعنى الواقعي وارادته كما هو
الحق وبين اعتبار تقييد الواقع في مدلول اللفظ او ارادته حتى يصير منشأ للنسبة التقييدية كما زعم وكذلك
بين كون الاعتقاد بالنسبة الخبرية المستفادة من الجملة طريقا الى الواقع اي مرآة كنسبة كما هو الحق وبين
اعتباره في الموضوع له كما زعم فالحق ان المحكوم عليه والمحكوم به بل الهيئة الكلامية على القول بتحقق
الوضع فيها كما هو الحق كلها موضوعة للمعاني الواقعية مجردة عن جميع الاعتبارات حتى عن الواقعية فضلا
عن اعتبار الاعتقاد فاعتبار جهة الواقع في الاولين وجهة الاعتقاد في الاخير المطلوبة بزعم جهة الواقعية وصف
انتزاعي لمدلول الالفاظ والاعتقاد طريق اليها والطريق وان كان من شأنه الاصابة الا انه يمكن
في حقه التخطي فافهم واعتمد الثاني مفهوم الاية بناء على ان المراد بالفاسق وان كان هو نفس الامر بحسب
الوضع الا ان التكليف به لما كان تكليفا بما لا يطاق تعين ارادة المعلوم منه فانتفاء الامر بالتثبت
ليس بالرد للموهوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل جزما بالقبول وفيه ان كان تحصيل العلم او الظن
بالواقع فلا محذور الثالث ان الفسق مشكوك فينفى بالاصل ورد بان الفسق والعدالة كلاهما صفتان
وجوديتان فكما ان الاصل عدم الاول كذلك الاصل عدم الثاني الا ان يقال ان مناط القبول عدم
الفسق في العادل فتوسطه والعلم بطرو وصف الفسق والعدالة بعد مضي مدة من التكليف يحكم الحاكم
لا يوجب الاطراد اذ ليس ذلك علما بطرو الرافع القادح في جريان الاستصحاب لكن يمكن دفعه بان
استصحاب عدم الفسق معارض بان الغالب في المكلفين ثبوت وصف الفسق فيهم الا انه ذلك انما يتم بعد
اعتبار مثل هذا الظهور في مجاري الاصول كما لعله كذلك في المقام بناء على حجية الظن في باب الرجال لا لا
واما بانه معارض باستصحاب عدم الامتثال والخروج عن عهدة ما ثبت من التكاليف الموجب لثبوت
وصف الفسق فيرد بان هو عين الاشكال لو تم هذا الاصل الجاري في مستصحب العدالة تبعا من الاصالة انه فيلزم ان يثبت
عدالته بالاستصحاب الا انا نقول لا تعارض بين الاصلين في كل منهما في مورده كاصالة بقاء حيوة الغائب
الى عدم تنفسه مثلا فيرتب على كل منهما حكمه الشرعي ان كان له حكم شرعي على انا نقول قضية بقاء الملكة
العدالة قيام صاحبها بالوظائف الشرعية فيمكن اثبات القيام بها باستصحاب الملكة اللازم من توابعها
الثابتة بثبوتها نعم وليس اثباتها بنفس الاستصحاب لعدم الاعتداد بالاصول المثبتة كما يأتي الا ان
الظن بذلك وهو كاف في المقام بخلاف عدم الفسق المجرد عن الملكة الثابت في اول البلوغ فانه
لا يقتضي الظن بقيام صاحبه بشيء بل مقتضى الشهوات الموجودة في المكلف خروجه عن الحدود الشرعية
ما لم يمنع منه مانع وحيث انه وجود المانع حادث فمقتضى الاصل عدمه وفيه انه لا معنى لاستصحاب الشيء

الثاني

الثالث

الا ترتيب آثاره الشرعية عليه فلا يجري مجرى الا ما عدم الامتثال ونحوه حتى يتعارض استصحاب عدم الفسق مع
ان استصحاب الموضوع وجودا كان او عدما بالنسبة الى آثار الموضوع اصل في مجرى الشك السببي و
استصحاب عدم الآثار اصل في مجرى الشك المسببي ضرورة ان الشك في آثار الموضوع وجودا او عدما مسبب
عن الشك في اصل الموضوع كذلك ويأتي في باب الاستصحاب انشاء الله ان الشك المسبب عن شك آخر لا
يجامع معه فلا يدخل تحت عموم لا تنقض بل الداخل هو الشك السببي ومعنى عدم نقض اليقين به زوال
الشك المسبب به ومنه يتضح ما في تعارض استصحاب العدالة مع استصحاب عدم الآثار الشرعية و
من المعلوم ان الخروج عن العهدة والامتثال في المقام من الآثار الشرعية دون العقلية والعادية
حتى يكون الاصل من الاصول المثبتة فالتحقيق في الجواب عدم كفاية عدم الفسق في حجية الخبر ذاتا
مع ما تقدم في محله من الخدشة في بعض ما قضية منطوق دليلها عدم حجية خبر مجهول الحال الا ما يثبت
الموجب للعلم او الاطمئنان كما في خبر الفاسق فيندرج بذلك في باب الخبر الموثوق به المعتبر من باب الوثوق لا بمجرد
كونه خبر مجهول الحال كما هو المطلوب اذ هو ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في باب
التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجي من ما اقتضى حمل فعل المسلم وقوله في
بعضها وموافقته للاصل في بعض اخر لكن ذلك غير جار في جميع الافعال ولا في الاقوال ولا يجري في
اثبات جميع اللوازم الشرعية حتى العدالة ولذا لا يسمع قوله في باب الشهادة والخبر ولا يسمع قول
المدعي بمجرده ولو كان عدلا ما لم يعرف بالسير ونحوها اما ثبوت الحكم بها على الغير او لغير ذلك و
قد يقال ان قضية التعليق وحرمة التبيين في نبأ الفاسق الواقعي عدم وجوبه في غيره وحيث لا واسطة
في محل الحاجة الى الواقع بين كون المخبر عادلا في الواقع وبين كونه فاسقا فيتردد خبر مجهول الحال
بين وجوب العمل وبين حرمة العمل اذ لا قائل بالاباحة هنا فيرجح الثاني اما على الضابطة المعروفة
من ترجيح جانب التحريم حينئذ ودوران الامر بينه وبين الوجوب واما لان المرجع ذلك الى التردد بين
حجيته وعدم حجيته فيرجح الثاني لاصالة عدم الحجية انتهى وفيه مع امكان وجود الواسطة كما اذا
ايقن بان كان الرواية في اول تكليفه من دون تحقق معصية منه قادح في العدالة وان كان غلط
عن بذا في الرواة مع ان المعروف ان الفسق كالعدالة من باب الصفات الوجودية والملكات فلا يتصف
فاعل الطاعة بمجرده بالعدالة فيتحقق ملكة الفسق كالعدالة ليس الا بعض ملة وان تم ذلك بنا على
نحو عنوان الفاسق بمجرد المعصية كما هو ظاهر غير واحد الا ان ذلك مبني على قدح مجرد المعصية
في العدالة وعلى عدم كون الفسق من باب الملكات ومن المعلوم ان تعطل هذه الواسطة غير عزيزة
مع ان دوران الامر بين التحريم والوجوب في المقام موقوف على ثبوت احتمال الحرمة الذاتية في

العمل

العمل بغير الدليل وقد اسلفنا منعه مع ان عدم ثبوت الحجية كاف في ثبوت عدم الحجية كما تقدم من غير حاجة الى نفيها
بالاصل كما ذكرنا فالاولى في نفي اعتبار خبر مجهول الحال هو ما ذكرنا من عدم دلالة المفهوم على حجيته وكفاية عدم ثبوت
الحجية في نفيها مضافا الى دلالة المنطوق الدال عليه فتدبر ثم ان في المقام امورا الامر الاول ان العدالة بنا
على تفسيرها بالملكة من الامور الباطنية لا يثبت الا بكاشف قطعي او شرعي وقد تقدم كفاية مطلق الطريق
الظني في ذلك كالاختبار بالمعاشرة والصحبة الكاشفة وبالاطلاع على جملة من احواله الدالة عليها و
باشتهاره بين الناس خصوصا العلماء والمحدثين بحيث عاملوا معه معاملة العدالة وبالرجوع الى بعض كتب
الروايات وان لم يصرحوا بتوثيقه كالصدوق وقد يحقق الظاهر كان ذلك لما تقدم من ان التعديل مما يتوقف عليه
ويعم به الابتلاء فلو اقتصر فيه على العلم لزم انحلال الفقه القطعي في كثير مما يترتب عليه من الاحكام فيجري مجرى
نظير دليل الانسداد كما في نظائره من ضرر ونسب ونحوهما مما يحكم فيها بكفاية الظن القوي البالغ درجة
السكون والاطمئنان مضافا الى ما تقدم من ان الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من يعمل بمطلق الظن في
الاحكام من غير حاجة الى التعديل من باب الشهادة او الرواية وذلك لان الظن في باب الرجال يوجب الظن
بالحكم الفرعي الكلي فيعتبر من هذه الجهة وان كان ظنا في الموضوع غير معتبر في حد نفسه ولا من جهة اخرى
ومضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من القدماء والاعاظم حيث جرت سيرتهم على التعويل على حسن
الظاهر والى ما تقدم من الاخبار الظاهرة فيه وفي كفاية تزكية العدل الواحد في ذلك او وجوب
الاقتصار على العدلين خلاف مشهور اشهرهما وهو الاول الاظهر لبعض ما مر وكم يتفرع من ذلك بنا المسئلة
على الخلاف في ان التزكية هل هي من باب الشهادة حتى يعتبر فيها التعدد او من باب الرواية والظنون
الاجتهادية حتى يكتفي بالواحد وعن قواعد الشهيد قده في الفرق بين الشهادة والرواية تعسر الفرق بينهما في
نوع الخبر القطعي ان المخبر ان كان ما لا يختص بمعين فهو الرواية وان اختص بمعين فهو الشهادة
ثم قال وقد يقع بينهما اللبس في مواضع منها رؤية الهلال من ان الصوم لا يختص بمعين ومن اختصاصه بهذا
الشهر بل بهذا العام ومنها المترجم من حيث نصبه ترجمة عامة للترجمة ومن حيث اخباره عن كلام معين
ومنها المقوم والخارص والقاسم من حيث كونهم منصوبين لمطلق التقويم والخرص والقسمة ومن حيث ان
اخبارهم الزام بمعين وتجبر له ومنها المخبر عن عدد الركعات والاشواط من حيث الزام المخبر ثم
فهو كالرواية ومن انه الزام بمعين ومنها المخبر بالطهارة والنجاسة ودخول الوقت والقبلة ولا
يمكن الفرق بين طهارة ونجاسة فنقل في الاول لاستناده الى الاصل بخلاف الثاني ولو كان ملك ذلك
في القبول ثم نقل الخلاف في قبول قول الحاكم والمفتي وعلل الثاني بانه ناقل عن الله تعالى فهو كالراوي قال
واما قبول قول الواحد في الهدية وفي الاذن ودخول الدار ونحوه فلعله لكونه من باب الرواية لا من باب

الامر الاول في ثبوت العدالة

في الفرق بين الخبر والشهادة

بل للقرينة المفيدة للقطع وهذا يقبل وان كان صبيا ثم قال ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج
عن الشهادة والرواية كان قويا لانه ليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن تطهير الثياب شاهدا ولا راويا
مع قبول قوله وحده هذا اذا كان وصيا لما في يده وقول الوكيل بعت وانا وكيل وهذا ملكي انتهى ملخصا
ومحصل ذلك ان عموم المخبر عنه وكونه حقا لازما من خواص الخبر وكون المخبر عنه خاصا من خواص الشهادة
فان اعتبر العموم والخصوص بالنسبة الى نفس المخبر عنه كما هو ظاهره فلا ريب ان الرواية عندهم حكاية قول
المعصوم او فعله او تقريره كما تقدم ومن المعلوم ان المخبر عنه فيها خاص وليست الشهادة وان اعتبرهما
بالنسبة الى لوازم المخبر عنه فالشهادة يترتب عليها احكام عامة مثل عدم جواز تصرف غيره في المال
بعد اذن المشهود له وجواز بيعه وصلحه واجارته وغير ذلك والرواية يترتب عليها احكام
خاصة متفرعة على احكام عامة مثل عدم ثبوت الشفعة في هذا المال الغير القابل للقسمة لعموم قوله
لا شفعة فيما لا يقسم وان اريد ان الرواية لما كان اخبارا عن المعصوم من حيث انه شارع وشان
الشارع بيان الحكم الكلي دون الجزئي كان ذلك شان المخبر من حيث انه مخبر عن الشارع كانت عامة بخلاف
الشهادة لانها اخبار عن الامور الخارجية الخاصة المشهود فتكون خاصة من هذه الجهة وان فرض لها جهة
عموم من اخرى فيعتبر ان رواية الفعل والتقرير ليست الا خاصة واثبات العموم بدليل خارج من قاعدة
الاشتراك او غيرها لا يوجب العموم في الخبر بعد ان لا عموم في المخبر عنه وهو الفعل والقول وان عم غالبا
لكنه ايضا قد يكون خاصا كما اذا حكى قوله لطهارة بئر بضاعة ومثل ذلك الاخبار المتعلقة بموضوعات خاصة
كالخواص والتوثيقة لمثل احمد بن هلال وقوله في حق الاركان هؤلاء امناء الله في ارضه ولولاهم لاندرست
اثار النبوة وتحريم الحائر وبيان خروج الحجر عن كيفية ونحو ذلك وكذلك الشهادة بان هذه العين
وقف عام فتدبر ثم ان نسبة الاصل الى الطهارة والنجاسة فيما علم طهارته او نجاسته سابقا وتردد في الفرق
في كلام بين طهوريته بالقول لاستناده الى الاصل وبين نجاسته بعد غير واضح وايضا الحكم من باب الانشاء
فجعل الحكم من باب [illegible] كما ترى وانه كان المغني كذلك وقبول قول الواحد في باب
الهدية والاذن في دخول الدار اذا كان المخبر كاملا وكان لا يدل على الهدية او الاذن كاف في القبول
وان لم يوجد فيه قطعية واخرجه مثل ذلك من باب الخبر ليس له اذ الاذن يريد بالخبر الخبر في عرف
الاصولي الرواية والحديث فالحق ان الشهادة والرواية ليسا من الموضوعات الشرعية المحكوم
في احدهما بقبول قول الواحد وفي الاخرى باعتبار التعدد حتى يثبت من اندراج التزكية في احدهما
ثبوت حكمها لها بل المتبع في ذلك هو الدليل غاية الامر تسمية ما يكتفى فيه بواحد عندهم رواية وما
اعتبر فيه التعدد شهادة وهذا لا اثر له في ذلك وقد عرفت ان الاشهر هو الاظهر وان قبول الواحد في باب

تزكية

تزكية الراوي دون الشاهد بما دل على كفاية الظن الموجب لبصيرة المخبر موثوقا به ثم ان المعروف في
الاحتجاج على ذلك وجوه احدها ان التعديل شرط في قبول الرواية وقول الواحد مقبول فيها فيجب قبوله
فيه والا لزم زيادة الشرط على المشروط وهو قبيح بالمنع من عدم زيادة الشرط على المشروط اذ لا دليل عليه سلمنا
لكن الشرط في القبول هو العدالة لا التعديل ثم هو احد الطرق الى معرفة الشرط سلمنا لكن زيادة الشرط هنا
المعنى على شروطه بهذه الزيادة المخصوصة الظاهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد اذ يتوقف
ان العامل بالخبر في صحة عقد او ايقاع مثلا لا يكتفي في وقوعهما بشهادة الواحد وقد يتعين الاول بان
الظاهر من الاكتفاء في المشروط بخبر الواحد الاكتفاء به في الشرط والا لوجب البيان وفيه ان هذا الظهور ان
كان في دليل حجية خبر الواحد فلا ظهور لها في ذلك او في الحكم الثابت بالخبر فليس له ذلك وعن الثاني
بان العدالة والتعديل شيئان في جريان ما ذكروه في كل منهما فتأمل والاظهر ان يقال ان قبل قول الواحد في ثبوت
العدالة يبطل اشتراط التعدد والا لزم بطلان ما سلم من زيادة الشرط على المشروط وقيل ان مراد المجيب ان
الشرط العدالة وهو امر واحد واضح لا تعدد فيه وتوقف ثبوتها على التعدد لا يوجب تعددها وليس الثبوت
من شرائطها حتى يقال ان شرط الشرط شرط فلا يخفى عليه غنى من الكلام فيه ثم وعن الثالث بان ثبوت
احكام تلك الماهيات المكتفى فيها بخبر الواحد ليس مشروطا بثبوت وقوع افرادها المتوقف على شهادة
العدلين حتى يصح التمسك به في المقام على جواز زيادة الشرط على المشروط ثم يتجه ذلك في هلال شهر
رمضان على قول من اكتفى بقول العدل الواحد لكن لا يتم من البيان فكيف يتجه ذلك ايضا في اخبار العدل
عن فتوى المفتي اذ الظاهر عدم التأمل في كفاية الواحد فيه وعدم قبول تعديل الواحد له وكذا اخبار
العدل عن نفسه بلوغه درجة الفتوى عند من يكتفي باخباره فان شرط قبوله عدالته ولا يكتفي فيها
شهادة الواحد وكذلك اخبار الاجير بفعل ما ورد بالعبادة المستأجر عليها فانه يكتفي بخبره مع عدالته ولا
يثبت عدالته بشهادة الواحد ومثله الكلام في الوكيل على تفريق الصدقات فانه يكتفي فيه بخبره ولا يقبل
في عدالته شهادة الواحد وقريب من ذلك الشهادات لما ليس فانه يقبل فيها احد الامرين من شهادة
العدلين وشهادة الواحد مع اليمين ولا يقبل في تعديل الشاهد الا الشاهدان فان الشرط يزيد
على مشروطه من حيث ان في اليمين مزيد كلفة بالنسبة الى التخيير وقس على ذلك الحال في نظائرها
انتهى وفي الاكثر ما مر من ان شهادة العدلين ليست شرطا للعدالة حتى يزيد على مشروطها ثانيها انه
لا دليل على اعتبار العدالة هنا الا الاجماع اذ لا نص في المقام وهو لا يساعد على اعتبارها بعد
تزكية الواحد وفيه ان ثبوت الاجماع على اشتراط العدالة الواقعية كاف في المطلوب اذ يحتاج بعده
الى دليل على كفاية خبر الواحد طريقا اليها من اجماع اخر او غيره مع ان عدم قيام الاجماع على اعتبار [illegible]

بعد تركه الواحد وغيره ثبوت الاجماع على اشتراط العدالة الواقعية كاف في المطلوب لاحتياج بعده الى دليل على
كفاية خبر الواحد طريقا اليه من اجماع او غيره مع ان عدم قيام الاجماع على اعتبارها غير كاف في نفي الاعتبار
لعلمنا ان المتيقن من حجية الخبر هو ذلك الا ان يقال ان ذلك مبني على ما هو الاصل عنده من الحجية وبذلك يندفع عنه ما
رد به ايضا من ان الاصل وآية النبأ يدلان على ذلك ايضا اذ فيه ان الاصل عنده خلاف ما ذكر والآية لا دلالة لها
عنده على انها آية النبأ لعموم مفهومها للتزكية دونه وقد يقال بان مبنى اشتراط العدالة الواقعية على ان المراد من
الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها واما مع ارادة قبول الشاهدين
لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يشمل الاخبار بالعدالة يؤدي الى التناقض في مدلولها و
ذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار عما عدا العدالة ثم اورد على نفسه النقض
بشهادة العدلين حيث انها لا تفيد العلم ايضا واجاب بان قبول دليل الشهادة امر خارج مخصص
الاية وقد يمنع دلالة الاية على توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق بل تدل على انتفائها
في الواقع وكون العلم عند العقل من طرق معرفة ذلك غير دال على الاية عليه حتى يلزم التناقض لو دلت على
كون خبر الواحد طريقا وقد ذلك ايضا وقد يجاب بان العادل والفاسق الواقعيين ليسا في مقابل مظنون
العدالة والفسق بل في مقابل مجهول الحال والمراد بهما من يطلق عليه اسم العادل والفاسق وهما يطلقان على من ظن
عدالته وفسقه وكذا الكلام في اضرار الصوم بالمريض واثبات اللحم واشتداد العظم في الرضاع فان المراد بهما ما
يطلق عليه الفقهاء وهما يطلقان على ما يظن كونه مشتملا على الاضرار والاثبات والاشتداد باخبار الطبيب
واهل الخبرة مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها وفيه ان العادل
والفاسق الواقعيين كيف يتحدان في مقابل مجهول الحال مع انه ليس في الواقع الا احدهما ودعوى صحة الاطلاق
على المظنون انما هو باحد الوصفين بمعونة الا ان يكون ظنا معتبرا فيصح لكن لا على الحقيقة بل النوع من التنزيل
والمسامحة وجواز الافطار عند الاخبار باضرار الصوم ليس لصدق الضرر بل لصدق خوف الضرر وهو عنوان
آخر في ذلك ولذا جاز الافطار لو تحقق بدون الاخبار واعتبار الظن بالاثبات والاشتداد في الرضاع
غير ثابت واشتراط العلم مستفاد من العقل كما عرفت لا من اللفظ فضلا عن المنطوق فتحصل من
جميع ذلك ان المدار في باب التزكية على صيرورة الخبر موثوقا به من اي سبب كان من غير اختصاص بتزكية عدل
واحد فضلا عن عدلين بل يكفي تزكية غير الامامي ايضا لو افاد قوله الظن كعلي بن حسن بن فضال وكذلك
في باب الجرح بل بطريق اولى لان الاصل عدم حجية الخبر وما عن شيخنا البهائي من قبول تزكية غير الامامي
دون جرحه لعله ناظر الى حصول الظن بالاول لان الفضل ما شهدت به الاعداء دون الثاني لان الخصم لا يعتبر

بعدم

11

الامر الثاني الجرح والتعديل المجردين

بقدحه والملائم ثم ما رواه الكشي عن علي بن حسن بن فضال ان ابان بن عثمان كان من الناووسية غير قادح
في قبول رواية ابان لما عرفت من عدم اعتبار الايمان والا كان الجارح مجروحا فلا اثر في قدحه فما عن
والد العلامة المجلسي ان الاقرب عندي عدم قبول خبر ابان لعله لامر آخر لا لذلك الا ان يقال بكفاية عدم ثبوت
المدح في ذلك من غير حاجة الى ثبوت القدح لان الاصل عدم حجية الخبر كما مر في قدر الامر الثاني انهم اختلفوا
في قبول التعديل والجرح المجردين عن ذكر السبب مطلقا وعدمه كذلك وقبوله في الاول دون الثاني او فيهما ان
كان الجارح والمزكي عارفين بالاسباب كما عن الرازي والعلامة او فيهما ان علم عدم المخالفة كما في الحاشية
وحكاية عن والده على اقوال ربما يحكي الاربعة الاول عن العامة مع انه يحكى احتجاج الاخير الى الثاني و
استند الاول الى انه ان كان من ذوي البصيرة بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار والا لم يكن اهلا للتزكية
بان ذوي البصيرة قد يبني الشهادة على مذهبه وقد تبعه بان لا طائل مع عدم العلم بالموافقة بدليل
العدل عنده واحتمال الغفلة عن ذلك خلاف ظاهر حاله وبما هو الظاهر وفيه انه قد يعتقد الموافقة
ويخطي في ذلك ولا واقع لهذا الاحتمال الا العلم بالموافقة والثاني الى ان اسباب الجرح والتعديل
مختلف فيها فلا بد من بيانها ورد بان ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة والثالث الى اختلاف المذاهب في
الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس بجرح ورد بانه لا فرق بين الجرح والتعديل لان العدالة تابع للجرح فانها ترك
ما هو موجب للجرح والرابع الى ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس
مطلق التعديل كذلك لاختلاف الناس في الظاهر الشاهد على الطاعة منهما فلا بد من ذكر السبب وفيه ما مر من ان الجرح ايضا
كذلك والخامس الى انه غير العارف بالسبب قد يستند الى ما ليس بسبب بخلاف العارف فقد يستند الى ما ليس
بسبب عند غيره والسادس الى انتفاء ما ذكر من الموانع المذكورة مع العلم بالموافقة وقد يرد العلم بالموافقة
ليس الا عن سبب فهو بمنزلة ذكر السبب اذ ليس المراد منه الا وجه ما يستكشف منه كون المشهور اما ان يعلم
والا فلا يعلم بالموافقة في المذهب وبان المشهور بها هو كذلك عند غيره والاطلاق للاتكال على علم
السامع او يعلم بالمخالفة في المذهب وبان المشهور به ما هو كذلك عند السامع فالمطلق لذلك لا يعلم بالموافقة
او المخالفة لا اثر له فيه والتحقيق ان العادل والفاسق كما قدمناه لفظان لعنوان لم يتغير فيهما عرف ولم يحدث
فيهما اصطلاح وان توهم في ذلك من توهم واما اثبات الوضع الشرعي فيهما دونه خرط القتاد وان الاختلاف
في معنيهما يرجع الى الاختلاف في موضوعهما اللغوي كما هو كذلك في الاختلاف في غالب الالفاظ لا واصل
مفهومه فالعدالة هي الاستقامة تتشخص بتشخص الاضافات من دون تجوز وتغير فالعدالة في الديانة
هو الاعتدال فيها حسبما قدمناه ويقابلها الفسق ومن المعلوم ان الاختلاف في معنى اللفظ لا يوجب اجماله
وان اللازم حمل الالفاظ على معانيها اللغوية الظاهرة ما لم يتجدد فيها عرف او وضع فيها صار و مجرد

احتمال اعتقاد الانطباق خلاف الظاهر اللفظ لا يرتفع احتمال ارادة خلاف الظاهر فلا اثر له مع انه جار في كثير من الدلالات
مضافا الى ان المعتبر عندنا هو تعديل الاصحاب المعروف بل المتفق عليه في وجه عدم اكتفائهم بما دونه فحسن ظاهر
وقد عرفت انه كاف في المقام ولو على القول بالملكة لكونه طريقا اليها والاختلاف في الاسباب غير قادح وقوله الشهادة
بالمسببات والاثر نقل الشهادة بالملك والنكاح والحرية والرقية ونحو ذلك مما اختلفوا في اسبابها الا مفصلة
وهو باطل لعموم الادلة واعتبار ذلك في باب الرضاع لعله للاجماع المقيد للاطلاقات والشهرة المؤيدة لها
فيرجع الى الاصل ولان الشهادة على الرضاع ترجع الى الشهادة على الفعل المجرد دون مقتضاه الا انه حكم اجتهادي
لا عبرة بالشهادة فيها بخلاف المذكورات فان الشهادة فيها على امور ظاهرها واسبابها اجتهادية وانضمها
هذا مع ان الكلام في تعديل الراوي وقد عرفت كفاية مطلق ما يوجب صيرورة الخبر موثوقا به مع ان الغرض
في تصنيف كتب الرجال والتعرض فيها لاحوال الرجال نفيها جرحا وتعديلا هو ان يكون مرجعا في ذلك
لجميع ارباب الآراء فارادة ما يخص بعضهم من دون قرينة نقض لهذا الغرض مع ان مراد بعضهم بالعدالة
لو كان مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق لم يبق من الرجال من هو عنده مجهول الحال ولم نعثر على من هو كذلك
فيهم فالحق هو القول الاول فتدبر وقد ظهر مما ذكر جواز الاكتفاء بقول العدل ما العدلين بناء على
اعتبار التعدد حتى على بناء على اشتراط العدالة في الراوي وفاقا للمحقق الثاني وقد تم تنبيها لوالده
عدم الاكتفاء به استنادا الى ان تعديل العدل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح وانما يعلم ذلك مع
تعيين المعدل لينظر هل له جارح ام لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده وتمسك في تغيير الاصل في غير نحو بعد
العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة قال وبالجملة لابد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون
له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص انتهى
وفيه ان اعتبار العدالة في الراوي ان كان من باب التعبد فوجود المعارض الواقعي فيها ولذا لا يتوقف
كما هو ظاهر القول به بل صريحهم لاعتبارها من باب الشهادة ولذا اعتبر فيها التعدد فهو من باب الاسباب
لا دخل لاعتبار عدم وجود المعارض الواقعي فيها ولذا لا يتوقف في قبول قول العدل في الشاهد بمجرد احتمال
وجود الجارح بل لا يبحثون عنه ولا يسألون الخصم عن وجود الجارح وبالجملة فحجية الشهادة لا تتوقف
بمجرد احتمال المعارض والعلم بوقوع الاختلاف في شان بعض الرواة لا يقدح في ذلك فلذا كان
على القاضي التوقف لو علم ان في بلده او محلته من اختلف في شانه الشهود وان لم يسر في ذلك ان
دليل الاعتبار يوجب خروج الراوي عن اطراف الشبهة فلا يسري حكم الشبهة فيه ووجوب الفحص عن المعارض
على المجتهد انما هو لتحصيل الظن لا لاعتبار العلم الاجمالي والا لوجب عليه تحصيل القطع بعدم
المعارض ولا اكتفاء بالظن بعد معرفته مع ان اعتبار العدالة من هذا الباب كما عرفت وان كان من باب

قبول قول العدل في التعديل

الظن

الظن للمدار عليه وهو قد يحصل من غير فحص وقد يحتاج اليه وليس هنا من القول بعدم الاكتفاء في شيء ولعل
الاقرب القبول مع تعذر الاطلاع على المعارض او تعسره ويلزم بجز ما امكن وتيسر فيه الفحص دون
غيره لان الحجة الشرعية لا مانع من ثبوتها لعدم مقتضى القبول وهو شهادة العدل موجود وعدم تعيين
الراوي لا يصلح مانعا اذ لو اثر ذلك فيما لا يتيسر فيه الفحص لادى الى عدم قبول التعديل غالبا وان عين
المشخص اذ لا ينسد الاحتمال لوجود المعارض وان لم نعثر عليه فان الشك في معارضة المعارض كالشك في وجوده
بمنزلة الشك في وجود المعارض وقيل ان الدليل القاضي بعدم وجوب الفحص فيما لو عين المزكي هو القاضي
بعدم وجوبه في المبهم اذ لا فرق بينهما فيما ذكره من وجود المقتضي وانتفاء المانع ويتجه عليه ما وجهناه عليه
ثم ايضا فتدبر ثم ان عد بعض الاصحاب لبعض الاخبار صحيحا او موثقا او حسنا من هذا الباب فقد اشرنا في
بعض المباحث السابقة الى جواز الاكتفاء بتصحيح الغير بل قد تقدم ان تصحيح الغير مطلق الظن في اعتبار
الظنون الرجالية فهو مطلق من غير حاجة الى تعيين او اعتبار قول اهل الرجال من باب الشهادة او الرواية
بل لا يقتصر في ذلك على اهل الخبرة بل يقتصر على تصحيح الغير المسند وان كان من آحاد العلماء فاذا افاد
قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الكلي الشرعي وعلى ذلك فقول الراوي حدثني صالح او وافق
ثقة او من لا يتهم بروايته او غير عدل وحكم الفقيه بحجية روايته او ضعفها او نحو ذلك يجري في جميع ما
ذكر نعم قول الراوي العدل او العدلين حدثنا بعض اصحابنا او عن بعض اصحابه ليس تعديلا وان حكي
عن المحقق في الاول انه تعديل اذا اريد به كونه اماميا لان اخباره عنه خبر شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول بخلاف الثاني لامكان ان يريد به مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم
وهذا عجيب منه بعد قوله بان التزكية من باب الشهادة وباشتراط العدالة ووجه ثبوت الاول وسقوط
الثاني غير خفي الامر الثالث اذا تعارض الجرح والتعديل فهل يقدم الاول مطلقا كما عن اكثر الناس
او الثاني كذلك او يتوقف مع عدم وجود المرجح مطلقا او يفصل كما في كلام السيد بن طاوس او يفصل
بين ما لو كان التعارض من حيث الاطلاق فيرجح الجرح وبين ما لو كان التعارض من حيث الخصوص كان قال
الجارح وجدته يشرب الخمر في وقت كذا وقال المزكي انا وجدته في ذلك الوقت بعينه نائما او مصليا
او انه توفي قبل ذلك ونحو ذلك فيجب الرجوع الى المرجحات كالاكثرية والاورعية ونحو ذلك كما
عليه بعض المحققين تبعا للآخرين اقوال استدل للاول الجمع بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا
والجارح يقول علمته ولو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى
مهما امكن وقيل ان الامر بالعكس لان قول المعدل انه علم الملكة وحسن الظاهر الكاشف عنها وقول الجارح
انه ما علمت باجتنابه او انه قوله بل انه علمت منه صدور معصية كذا فهو لا ينافي قول المعدل لما قدمنا من ان الملكة

الامر الثالث

تعارض الجرح والتعديل

لانا في صدور المعصية احيانا اذا كان لرجاله باعثة على السرائر والتسوية والا لساوق العدالة العصمة فليت
العدالة حسبما تقدم الا ان الحالة الرادعة عن المعصية الباعثة على ملازمة التقوى على وجه يستبعد ... العالية كما
في الاخبار عن صدور المعصية لا ينافي الاخبار عن الملكة فالجارح لا يعارض شهادته ما لم يصدر ما ينافي
الملكة من المعاصي او الى استعدام الملكة وعلى الاول لا جمع وعلى الثاني فتعين الجمع بتقديم قول المعدل لا الجارح
فالمجمع لما سلف من العامة لا بد ان ينزل على ما هو المعروف بينهم من ان العدالة هو الاسلام مع عدم ظهور المعصية
فتنطبق عليه ما على ما هو المعروف بين الاصحاب من انها الملكة او حسن الظاهر الراجع اليها عند التحقيق كما عرفت
مقتضاه ان القول الثاني على مستند الثاني الجارح والقول الثالث على مستند الاول ونسبا بين ما يمكن
استناد الثاني بل الثالث اليه واما الرابع فاستند الى انه يرجح الجرح لدعوى الاطلاع على الفسق
ويرجح التعديل عند عدم الاطلاق لدعوى الاطلاع على حسن الظاهر وعدم الاطلاع على الفسق ولا ريب
ان قول من يدعي الاطلاع مقدم على قول من يدعي عدم الاطلاع ثم قد يشكل ذلك فيما لو ادعى المزكي القطع بوجود
الملكة العاصمة لكثرة موهونه بعد الاطلاع على السرائر فيرجح قول الجارح لانه ابعد عن الخطاء والاخفاء في
ان ذلك لا يجري فيما اذا كان التعارض من حيث النصوص فيتعين فيه الرجوع الى المرجحات وقيل ان مسلك الشهادة
لا بد ان يحمل على معناه الموضوع له لا الظاهر ولو ظهورا نوعيا لحجية الظواهر في باب الالفاظ كذلك فاذا كان معنى
العدالة الملكة ولفظها ظاهر فيها ولو ظهورا نوعيا فالواجب حمله عليها والاستثناء المذكور غير ... في باب
الظواهر النوعية ان ذلك بعينه جار في حق الجارح ايضا لما عرفت من عدم ثبوت الفسق بمجرد صدور
المعصية فيرجح الجرح ايضا لدعوى استكشاف انتفاء الملكة عن صدور المعصية اعتمادا على اصالة
عدم الملكة ودعوى وجود السر وانتفاء ... في كون كل منهما اطلاعا على السرائر ثم ان البحث حيث
شرعية تعبدية ومرجحية الظن مطلقا او في خصوص باب التعديلات غير ثابتة فالتحقيق في المقام هو الرجوع
الى قاعدة تعارض البينات كل ذلك في تزكية غير الراوي واما تزكية الراوي فقد عرفت ان مبناها
على الظن وصرح ... والحكم الكلي ... ولذا قد يقدم قول المزكي الواحد على
قول الجارح المتعدد حيث كان المزكي اثبت وكان تعديله اقوى كترجيح تزكية النجاشي على جرح الشيخ
وتزكيتهما على جرح ابن الغضائري وابن داود وكان استناد الجارح الى ما لا يوجب ... ونحو
لم يثبت عندنا قدحه في الراوي كتضعيف جماعة لجابر الجعفي استنادا الى الغلو مع توثيق المفيد له
المنشأ في ذلك روايته بعض اخبار الائمة الطاهرين عن فهم معانيها او درك حقايقها افهام اهل النظر
خصوصا اوائل المتقدمين لكثرة المانوسين بالاسرار لشدة التقية في زمانهم كما يظهر من التتبع في
حالهم حيث كانوا يرمون الرجل بالغلو باظهاره او في مقام في شان ائمتهم او نفيهم حتى جعلوا

نفي

نفي السهو والنسيان من اوله من مراتب الغلو مع ان كان يعد من ضروريات المذهب كيف لا وهم خزنة سره وعيبة علمه
حجابه ... ما اعظم شانهم واجل قدرهم والحاصل ان التزكية في باب الراوي على ما صرح به غير
واحد ليست من باب الشهادة والا لاعتبر فيها ما اعتبر في الشهادات من وجوب الشاهد العدل حضوره وتحقق بالشهود
به وغير ذلك وذلك كله مفقود في باب تزكية الراوي فليست الا من باب الامارات الظنية المعتبرة من
باب الظن المطلق والخاص او من باب تحقق موضوع الخبر الموثوق به بها فالمدار فيها على الظن ومن اتفق
ما تقدم عن ... باعتبار بعض شرائط الشهادة فيها ثم ان توثيق الراوي يعرف بقول المزكي فيه انه عدل
امامي ضابط او ثقة ومن الثقات فان ظاهر هذه الالفاظ عند الاطلاق ذلك على ما نص عليه غير
واحد وهو ظاهر الاخرين ولعل الوجه في استفادة كون الراوي اماميا من مجرد اطلاق التوثيق
هو استقرار عادتهم على عدم ذكر مذهب الموافق والتنبيه على مذهب المخالف لان الغالب في رجالهم
من يوافقهم في المذهب فكان ذلك اصلا عندهم فالمحتاج الى النص من خالفهم وانصراف المطلق عندهم
الى الفرد الكامل بل الشايع بمقتضى ما عرفت من ان الموافق هو الغالب فيهم اذ ظهور ان المسلم الثقة
وكونه على الحق لان تصحيح الاستقامة هو المجاهد به ومن جاهد فينا لنهدينهم سبلنا وكذلك
الحال في الممدوح المسكوت عن مذهبه ثم يختلف ذلك لاحتمال قوة وضعفا باختلاف طرق المدح اذ لو كان
التوثيق والمدح في كلام غير الامامي جرى فيه بعض الوجوه بل يقتضي بعضها موافقته في المذهب وما
في كلامهم من توثيق الرجل ثم رميه الى مذهب فاسد كما في جماعة من الفطحية والواقفية ونحوهما لا
ينافي ما ذكرناه لان ذلك قرينة على صرف الظاهر ومرجعا فقد يقع التعارض بين توثيق بعض وجرح
اخر كما في داود بن الحصين حيث اطلق النجاشي توثيقه وصرح الشيخ بانه واقفي وتقتضي الجمع
كونه واقفيا ثقة وقد يقدم الاول بدعوى انه من باب تقديم النص على الظاهر الا ان يترجح الظاهر
بالاكثرية فلا يبعد ترجيح ظاهر مقالة النجاشي على تصريح الشيخ لما ... ان التوثيق وان كان
ظاهرا في كونه من اهل الحق الا انه يجامع الوقف والترجيح ... يقدم على غيره ومقتضاه الجمع
دون الطرح هذا اذا اطلق التوثيق اما اذا قيد كقولهم ثقة في الحديث فالمحكي عن الاكثر
افادته التعديل ايضا وهو غير واضح اذ يمكن دعوى ظهوره في بيان تحرزه عن الكذب في نقل
الحديث فلا يدل على التعديل بل ولا على كونه اماميا كما نص عليه بعض المحققين وفي حكم توثيق
الرجل عد الحديث المشتمل عليه صحيحا حيث لا يكون من مشايخ الاجازة وكان ممن يصطلحون فيها كان
جميع رواته موثقين كالعلامة ومن تاخر عنه لا في بيان التعويل عليه كما هو المعروف بين القدماء ولذا
لا يفيد تصحيح الكليني ... الصدوق فما في الفقيه توثيقا لرواتها ولا اعلم من مذهبه الا ...

كيفية توثيق الراوي

الفاظ التعديل

يصحح لرواية بعضها الى اصحاب الاجماع كما هو المعروف وقد يصحح لاشتماله على احد منهم على توثيق ورد انها ايضا
وقريب مما ذكر عمل من لا يرى حجية غير الصحيح وافتى منه بالوعاء [?] ضرب صحيح فظاهره عمل به واول الصحيح حيثما اذ كان
لمجرد المعارضة وكذلك الحال فيما لو صرح بكون الخبر موثقا او حسنا ثم ان هذه كلها تم الفاظا دالة على التوثيق
نصا وظهورا واخرى دالة على مجرد المدح مثل قولهم ورع او تقي ذو علم او دين ذو علم وظاهر او صالح او خير
فقط ومثل قولهم عين او وجه من وجوه اصحابنا في بعضهم على انه تعديل لا ادعى كذلك واقوى منهما قولهم فلان
اوجه من فلان حيث كان المفضل عليه ثقة ومثل اصدق لهجة من فلان حيث كان فلان ثقة فيعد مدحا
يعتد به ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه المحكي عن الاكثر ان ذلك توثيق له بل قيل يدل على التنبيه
على توثيق الذين بعده اي المتقدمين عليه في هذه الرواية ويشكل بان العبارة من القدماء ومجرد عدم
ليستبعد التزيل [?] بما يطمئن به النفس كما صرح به غير واحد منهم شيخنا البهائي في مشرق الشمسين فيحمل
على مصطلح المتاخرين وان اعتمادهم على رواية رجل في خصوص مقام لا يدل على توثيقه بشيء من اقواله كما في
علي بن حمزة مع ان الشيخ والنجاشي رمياه الى الوقف وعلي بن حسن بن فضال قيل انه كذاب متهم
ملعون وابن الغضائري قال انه اصل الوقف واشد عداوة للمولى من بعد ابي ابراهيم ويروي الكشي
في ذمه روايات ولم يحك عن احد توثيقه وقد ذكر الشيخ قده في الفهرست ان له اصلا نقل عنه ابن ابي عمير
وصفوان بن يحيى وهما من اصحاب الاجماع ومما يقال من ان اصحابنا كانوا يتبرؤون من مخالفيهم لا سيما الواقفة
وكانوا يسمونهم الكلاب الممطورة فما يوجد من رواياتهم عنهم لعله لا في حال استقامتهم يأتي عن قليل
التتبع اذ قد تقدم انهم كانوا يعتمدون على الاخبار الموثوق بها وان كان الراوي غير امامي وفيما
تقدم من كلام الشيخ دلالة عليه وكذا اطباقهم على العمل برواياتهم عن النوفلي والسكوني مع انهما عاميان
لم يكن لهما حال استقامة فدلالة العبارة المذكورة على التوثيق لعلها من باب الالتزام او يستبعد
اجماعهم على الاعتماد رواية غير الثقة فتدبر ومثل قولهم لا باس به فعده الاكثر مدحا بل بعضهم مدحا
يعتد به بل بعضهم تعديلا ومنهم من انكره لكثرة ما ثاني [?] ان لا يعني الظاهر لان النكرة المنفية تعم
ومثل قولهم اسند عنه فجعله بعضهم توثيقا واوهن من قولهم لا باس به لان معناه رواية الشيوخ عنه
الحديث على سبيل الاستناد والاعتماد وقيل ولم نقف على ما اخذ لذلك لظهور قصور اللفظ عن
افادة كون الراوي شيخا فضلا عن كونه شيخا للشيوخ وكونهم معتمدين على روايته مع ان ذلك بمجرده
لا يكفي ما لم يثبت وثاقة بعضهم فتدبر ومثل قولهم من اولياء احد الائمة عليهم السلام او صاحبه فقد
يجعل تعديلا وهو مشكل ومثل قولهم شيخ الطائفة فقد يعد تعديلا واقل من كونه مدحا يعتد به
ومثل قولهم فقيه او فاضل ولا تعديل فيهما وان كانا نوع مدح كما ان نحو شاعر او فصيح واديب

نوع

نوع مدح في غير جهة الرواية ومثل قولهم سليم الجنبة وقريب سليم الاحاديث والطريقة فمدح جيد
ومثل قولهم مضطلع الرواية فكذلك على ما قيل اي قوي الرواية او عالي الرواية ومثل قولهم
خاصي فقد يعد مدحا وهو ثم لو اريد منه كونه مقابلا للشيعة اي من خواصهم لا العامي في
قبالهم كما لعله الظاهر ومثل قولهم قريب الامر فقد يجعل مدحا وهو قريب قولهم بعد ذكره رحمه الله تعالى
كونه اماميا فقيل واما كونه ثقة فلا نعم يشعر بنوع مدح له كما يشهد به تخصيصهم لذكر الترحم بالبعض
وقيل ان هذا ونظائره من قولهم قدس سره ونحوه من الفاظ الترحم وان وضعت له لغة ولذا يستعمل في موارد
لا يستعمل الا فيما ايضا الا ان هذا نوع تعظيم وتكريم وثناء فكان تصريحا بما تركه بلسان الاشارة لاجل
لكثرة غير خفية فلا تخلو عن ظهور في التوثيق وقد يعد من اسباب التوثيق امور مثل كونه وكيلا لاحد الائمة
اذ لا يوكلون الفاسق قيل وهو غير ظاهر ثم لو كان التوكيل فيما اشترط فيه العدالة دل عليها اكثر نادر والاولى
الفرق بين التوكيل في مورد وموارد جزئية غير مهمة فيعتبر في الدلالة كونه مما اعتبر فيه العدالة وان كان في موارد
عامة كان في عموم كونه موثقا عندهم فلم يعتبر فيه وان احتمل لانفكاك ومثل نص نتباته [?] على الصغير او امره بالافتاء
فان فيه الدلالة ومثل اكثار الرواية وهو كما ترى لو اكثر الثقة الجليل عنه الرواية كما في ابراهيم بن هاشم او
اكثر القميين سيما احمد بن محمد بن عيسى عنه ومثل كونه من مشايخ الاجازة اذ لا اهلية للفاسق لهذا المقام ولا
يشكل بجواز ان كان الغرض اتصال السند في كتاب معروف او كان روايته في مقام معتضد بما يوجب الوثوق
او كان الغرض مجرد الاخبار والعمل عند الاعتضاد ولذا قيل ان مشايخ الاجازة اما ثقات او لا حاجة في
السند اليهم ومثل ان يروي عنه من قيل انه لا يروي الا عن ثقة وضعفه بعدم اعتماد الاكثر به في باب
التوثيق مع احتمال ان يريد به انه لا يروي الا عمن يوثق به ولو في خصوص الرواية التي يرويها الدالة انما هو عليه
ثم يدل بظاهره على نوع اعتماد عليه وثم الفاظ اخر في الجرح ايضا مثل كذاب يضع الحديث ومن الكذابين
المشهورين او ملعون او ما اشبه ذلك ومثل غال او من الطيارة ومثل قولهم ضعيف وضعيف في الحديث و
هذا الاخير يحتمل فيه الضعف من حيث الاعتماد على المراسيل وكذلك الحال في قولهم غمز عليه لعلم جرحه
في التغمز [?] ومثل قولهم نعرف حديثه تارة وينكر اخرى فان ربما ان حديثه يعرف عند اعتضاده بامارات
الوثوق وينكر عند تجرده كان ظاهرا اذ يقبل عند اسناده الى الثقة وينكر عند اسناده الى غيره كان
مدحا بل توثيقا له وطعنا في المروي عنه ومثل قولهم مضطرب الحديث وقد يختلط الحديث او ليس
نقي الحديث فطعن فيه او في خبره وقولهم ليس حديثه بذلك النقي اقرب في المدح من القدح ومثل
قولهم ليس بذلك فان ربما ليس ثقة فقدح او ليس بحيث يوثق به وثوقا تاما فمدح ومثل من مذهب
لم يكن مرضيا وقد تقدم ان ذلك لا ينافي كون خبره مرضيا فتدبر والله الهادي اصل الخبر الصحيح

علي بن عباس الرازي

عند القدماء على ما صح عن غير واحد النص عليه منهم شيخنا البهائي في مشرق الشمسين وعلى ما يبتغا
من تتبع اطلاقاتهم كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه كوجوده متكررا او مرارا او وجوده في كثير من الاصول
او في بعضها بطرق متعددة او في اصل واحد ممن اجمع على تصحيح ما يصح عنهم العصابة كصفوان بن يحيى وابن ابي
عمير او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم او على العمل بروايتهم كعمار او اعتضاده بعمل الطائفة او
اعتماد الشيخ الجليل عليه كما يظهر من اعتماد الصدوق على شيخه محمد بن الحسن بن الوليد حتى انه صرح في
صوم الفقيه بان ما صححه هو الصحيح وما لم يصححه فليس بصحيح او يعتمد على غير ذلك من الامارات وما لم يكن كذلك فهو غير صحيح
فللخبر عندهم قسمان بهذا الاعتبار لا ثالث لهما لكن المتاخرين لما بعد عهدهم عن حضور الامام
وملاقاة الرواة الاعلام واندرست الامارات وتفرقت الشواهد والعلامات حتى انحصر عندهم معظم
اسباب الوثوق في الوثاقة قسموا الاخبار بهذا الاعتبار الى اربعة احدها الصحيح وهو ما كان جميع
سلسلة سنده اماميين موثقين مع الاتصال بالمعصوم صريحا او منهيا بالنحوية والامارات كما في مضمرات
سماعة اذ عود الضمير فيها الى المعصوم لسبق ذكره في الاصل مع ما عن الشيخ عليه من انه لما اخذ
عن حفص تفريق الاخبار على الابواب ومثل ذلك ما لو علم ونافر بعض القرائن كما حكم بعض متاخري
المتاخرين بصحة جملة من الاخبار التي فيها ابراهيم بن هاشم مع انه لا نص على توثيقه من جهة قبول ابنه الثقة
الجليل علي بن ابراهيم عليه واكثاره الرواية عنه وعن بعض العامة اعتبار عدم كونه معللا بان اشتمل
متنه او سنده على علة خفية لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او نحو الغلط
والقلب في المتن او السند والاول داخل فيما ذكرناه والثاني غير مخرج عندنا لان رد الخبر لا ينافي الصحة وقد يطلق الصحيح على ما كان المعتبرين نقله
والصحيح الى عبر فلان او عن رجل ويراد به اشتمال السند اليه على شرائط الصحة وان اعتراه بعد ذلك ضعف
او ارسال وقد يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار مع السكوت عن حال المذكور فيقال روى الشيخ في الصحيح عن
محمد بن سنان على شرائط الصحة والغرض من هذه الاطلاقين افادة ان حال المذكور ومن بعده غير معلوم
او يراد به اشتمال عند الاطلاق او يختلف فيه او بنوع قوة في روايتهما ونحو ذلك فيصح بالاسم
ليراجع عند التمكن او ليبنى على المذهب ليعرف مقدار القوة وقد يكون في السند بعض اصحاب الاجماع و
يطرأ بعده ذلك ضعف او ارسال فيصرح بالصحة اليهم ويأتي بقية السند كما هو ليعلم حال الرواية
حسب الاراء الثاني الحسن وهو ما كان جميع سنده اماميين ممدوحين بما يعتد به مع عدم توثيق الكل الثالث
وهو ما كان جميع سنده موثقين مع عدم كون الكل اماميا وقد يطلق عليه القوي والمركب من الاقسام
بحسب اختلاف حال اهل السند ثنائيا او ثلاثيا يتبع في الاسم الاخس فمن الاولين حسن ومن الطرفين
موثق ومن الاخيرين مبني على تعيين الاخس منهما فقيل بالثاني وقيل بالاول والحق اختلافهما بحسب

الصحيح
الحسن
الموثق

الضعيف

اختلاف مراتب المدح والتوثيق وان كان الغالب ترجيح الموثق والحال في اطلاقه في على جملة محذوفة
او مضافين هو الحال في الاول فتدبر الرابع الضعيف وهو ما لا يتصف بعض رجال سنده بأحد الاوصاف
المذكورة سواء كان جميع رجال السند ممدوحين بما لا يوجب الوثوق بتحرزهم عن الكذب او كان بعضهم كذلك
والباقون من اهل الاقسام الثلاثة ويطلق عليهما القوي ولا وثوق بكالوا جميعهم غير امامين ولا ممدوحين
بما ذكره فقد اتضح من جميع ما اسلفناه حجية الاقسام الثلاثة الاول الاولى لا اسناد فالكلام هنا تارة
في حجية الاقسام الثلاثة او خصوص القسم الاول مع الارسال والحق في حجية القسم الاخير فهنا مقامان المقام الاول
في حجية المراسيل فنقول اذا قال العدل حدثني فلان او قال فلان عن فلان وامكن روايته عنه بلا واسطة
فظاهره الاتصال وان كان قد يروى عنه مع الواسطة والظاهر هو الحجة في الالفاظ وان ارسل او ذكروا سقط مبهم
بان قال عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله مطلقا او عدمه كذلك والتفصيل اذا عرف انه لا يرسل الا عن ثقة
كابن ابي عمير والا فلا كما عن جماعة منهم العلامة في احد قوليه او اذا كان له معارض من المسانيد الصحيحة
والا فيقبل كما عن الشيخ او التوقف كما عن ظاهر المحقق حيث حكى ذلك ساكتا عليه اقوال اوسطها الاوسط
اما القبول فيما اذا عرف انه لا يرسل الا عن ثقة فلدخوله بذلك في الخبر الموثوق به وقد تقدم حجيته واما
عدمه فيما عدا الاخير فذلك فلان العدل كما يروي عن الثقة كذلك قد يروي عن غيره فلا بد في روايته من
تعيينه كما هو كذلك لو صرح بالاسم او انه شك في الشرط يوجب الشك في المشروط وقد يعلل القبول في
النوع الاول بان ذلك ليس بتعديل للواسطة حتى يقال انه لو فرض تسليم شهادته على عدالة المجهول العين
ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح بل لانه يفيد نوع تعديل اجمالي ادعا بان العدل يعتمد على
صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد
ظنا بصدق خبره وهو لا ينقص عن الظن الحاصل بصدق خبر الموثق بعد التفتيش انتهى وفيه انه اذا قيل في حق
رجل انه لا يروي الا عن ثقة عنده فاذا ارسل كان ارساله عن ثقة عنده وكذلك اذا قيل لا يرسل الا عن الثقة
فاذا جاز الاعتماد على هذا الظهور مع التصريح اولى فالفرق بين الارسال والتعديل لا وجه له ولذا بنينا
في باب التعديل اجمالا على القبول مع انه تقول بهذا الواعي لجميع ما يروي غير مفهوم من هذه العبارة
لان مجرد الرواية عن الثقة لا يوجب الاعتماد اذ لو ثبت ذلك في مورد فان كان لعدالته فلعلها
عنده غيرها عندنا او لامر اخر فهو غير معين عندنا فلعله امر اجتهادي غير معتبر عندنا والا لوجب
العمل بكل خبر عمل به الثقة اذا خلا عن المعارض وان كان ضعيفا ولا يلتزم به نعم لو اجمع القوم على
ان الراوي لا يرسل الا عن ثقة عندهم او حملنا اطلاقهم على ذلك كان ذلك تعديلا للواسطة
مع سلامته عن الجرح بخبر الفرق لكنه مجرد فرض مع انا نقطع بظلمهم للواسطة من جهة اخبارهم

لا يروي الا عن ثقة فقبولها على تعديل الراوي كما عليه جماعة فيه احتج القائل بالاول بوجوه منها ان الشيخ ادعى ان الطائفة عملت بالمراسيل مطلقا كما عملت بالمسانيد اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيح وفيه ان الاجماع على العمل في الجملة لا يضرنا او على الاطلاق فلم يثبت مع اشتهار المخالفة ومنها ان قضية سكوت المحدث عن الاصل الذي يروي عنه تعديله والا لكان تدليسا وفيه ان السكوت اعم ولا تدليس بعد عموم طريقة جماعة يروون كثيرا عن غير الثقة ومنها ان اسناد العدل الى المعصوم يقتضي صدوره منه والا لكان كذبا فوجب القبول وفيه ان ذلك ان كان مع ذكر الواسطة مبهمة فكان اخبارا عنها لا عن المعصوم فلا يلزم كذب وان كان مع احتمال الواسطة اسقاطا فاذا وجب العلم لنا بان رسالة من الامارات كاف قرينة على ارادة ان المعصوم قال على ما رواه الواسطة كما هو محصل المسند ايضا فلا كذب اذ لولم يوجد ما يصرفه عن الاسناد لحملناه عليه كما تقدم وقد يقال ان الاسناد الى المعصوم لا يقتضي علمه بصدوره عنه بل رجحان صدوره ولو بطريق ظني كخبر عنده كما هو الغالب المتداول واما انه لا ينحصر في وثاقة الراوي بل هو من جملتها فالتعويل على مجرد تعديله تعديل له على ذلك على انه يمكن منع جواز النقل على تقدير ظهور دعواه العلم لجواز ان يستند علمه الى غير الحس من حدس وشبهة فيجري فيه ما يجري في الاجماع المنقول وفيه ان ظاهر الاسناد هو العلم بالصدور فاذا لم يصرفه عن هذا الظهور صارف كان كذبا قطعا اذ لا نعني بالكذب الا مخالفة ظاهره الواقع او الاعتقاد وهو واقع واعتبار الظن عنده لا يجدي في ذلك ما لم يعلم استناده اليه حتى ينهض صارفا عن هذا الظاهر ومنع جواز التعويل على تقدير ظهور دعواه العلم لمجرد احتمال استناده الى غير الحس لو تم لجرى في النسبة الى المعصوم وغيره من رواة السند وهو كما ترى واحتج القائل بالثاني اما على منع القبول في الشق الممنوع فبما مر واما على منعه في الشق المقبول فبان تزكية الراوي شهادة فلا تقبل مع جهالة المعين وفيه ما مر مرارا من انها من باب الظن الموثوق لا من باب الشهادة واما حجية الشيخ فمما مر في كلامه من دعوى الاجماع وقد عرفت منعه في الشق الممنوع ومستنده لو تم لعلمه نفع خصوص الادلة المذكورة وقد عرفت منعه كل ذلك هو الكلام في ارسال العدل الامامي الضابط وكذا الحال في ارسال غيره اذا عرف انه لا يرسل الا عن ثقة ساوى بذلك مسلم السند وان لم يعرف بذلك خرج الخبر بالارسال عن القسمين الاوسطين والتحق بالقسم الرابع وهو الضعيف فما يأتي من الحكم المقام الثاني في حجية الضعاف والمعروف عدم الحجية الا ان تنجبر بما يسند خارجي كالشهرة والدليل عليه بعد الاصل منطوق اية النبأ وقد تقدم في باب الخبر بالظن انه لو كان المشهور المحكي على انجبار الخبر الضعيف بالشهرة بل قد يدعى كونه من الظنون الخاصة لقيام الاجماع على حجية الا

المقام الثاني حجية الخبر الضعيف

ان

اذا الاجماع لم يثبت بل قد ذكر شيخنا وبك ان خبر الضعيف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة ولعل الوجه في ضعفه معوان ذلك الخبر ان كان لاجل افادة الشهرة الظن بصدق الخبر فيه ان فلا يوجب الظن بصدق هذا الخبر وان اوجب الظن بصدوره حكم من الشارع مطابق الخبر فعلهم لا يقولون بحجية الخبر المظنون الصدور على وجه الاطلاق فان المشهور المحكي اعتبار الايمان في الراوي مع ان الموثق يوجب الظن وكذلك خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المعتضد بالاولوية والاستقراء وسائر الامارات الظنية مع ان المشهور لا يقول بحجيته فالعرق مشكل خصوصا اذا لم يعلم استناد المشهور الى تلك الرواية وقد يؤيد عموم دلالة منطوق اية النبأ عليه بناء على عموم التبين للظني الحاصل من ذهاب المشهور الى مضمون الخبر وقد تقدم انه ذلك وانه لو بلغ درجة الاطمينان لا من خاص بحجية مطلق الظنون الجابرة اذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد ذلك ولا يختص بالشهرة والاية دلت على حجية الخبر المفيد للوثوق والظن الاطميناني وقد تقدم في ادلة حجية خبر الواحد ما يدل عليه زيادة على ما فيه من الاجماع والاخبار وتدل عموم الالزام ما دل على الاخذ بالمشهور بين الاصحاب من المتعارضين مثل مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة الى زرارة على ذلك فان ترجيحه في مقام التعارض يوجب حجيته في مقام عدم المعارض بالاجماع والاولوية وقد مر من ان ذلك في شهرة الرواية دون الفتوى والحاصل ان حجية الخبر الضعيف المجبور بالشهرة انما هي من باب دخوله بذلك في عنوان الخبر الموثوق به اذا افاد الجابر الظن بصدوره فيساوي بذلك الموثق وغيره في الحجية لا من باب اجماع او دليل خاص اخر وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في اعتباره ح ولا اذا لم يكن مجبورا في عدم اعتباره في اثبات الواجبات والمحرمات بل الاشكال والخلاف ح في اعتباره واثبات المندوبات والمكروهات فالمحكي عن بعضهم من المنتهى منع ذلك وفي اوائل كتاب الوضوء منه قال ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها نظرا الى ان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي انتهى واستظهر ذلك من الصدوق فيه حيث قال في صوم الغدير والاجر صلوة غدير خم والثواب المذكور لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد لا يصحح وتقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى لكن ذكر بعض المحققين انه قد تداول بين اصحابنا التسامح في ادلة السنن والمكروهات باثباتها بالروايات الضعيفة الغير المنجبرة وحمل الاخبار المثبتة للوجوب والحرمة على الاستحباب او الكراهة عند ضعف السند وعدم الجابر ونقل شيخنا الاتفاق عليه على ان المشهور بين اصحابنا والعامة التسامح في ادلة السنن بمعنى عدم اعتبار ما ذكروه من الشروط للعمل باخبار الاحاد من الاسلام والعدالة والضبط في الروايات الدالة على السنن

فعلا او تركا وعن الذكرى ان اخبار الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي عدة الداعي بعد نقل الروايات الاتية ان هذا المعنى صالح مجمعا عليه بين الفريقين وعن الاربعين لشيخنا البهائي نسبته الى فقهائنا وعن الرسائل نسبته الى الاصحاب مصرحا بشمول المسئلة لادلة المكروهات ايضا وحاصل المنع التمسك باصالة العدم الى ان يثبت الحكم بالدليل المعتبر او اعتضاد خبر المنجبر من ضعيف الخبر كان حاصل الاثبات الخروج عن الاصل والعمومات بما يأتي من التمسك بالاجماع والعقل والروايات والتحقيق في المقام ان القائلين بالتسامح ان ارادوا حجية الضعاف الغير المنجبرة في اثبات غير الوجوب والحرام نظير حجية غيرها في اثباتهما بان كان الخبر الضعيف حجة معتبرة في اثبات المندوب والمكروه بان يجري فيه جميع احكام الحجة من التمسك بعمومه واطلاقه وسائر احكام الحجة من الترجيح والعلاج والجمع حتى لو ورد خبر ضعيف خاص في مورد استحبابه او كراهته وصحيح عام يعارضه يقدم على الصحيح لكونه خاصا والخاص يقدم على العام ولو كان اقوى سندا من الخاص لما يأتي في باب التراجيح من تقدم المرجح الدلالي على المرجح السندي بحسب الرتبة وبالجملة ان اريد بالتسامح فيه كونه حجة في عرض الادلة كما هو ظاهر كلام شيخنا الانصاري قدس سره بل ظاهر جميع من ذكر هذا العنوان في هذا المقام الذي ذكرناه حيث ان ظاهرهم انه وان لم يكن حجة في اثبات الوجوب والحرام الا انه حجة في اثبات غيرهما بل هو ظاهر معقد الشهرة والاجماعات المحكية لقولهم بالتسامح في ادلة السنن فان ظاهره العمل بالخبر الضعيف في اثبات السنن وظاهر قول الفقهاء يستحب كذا للرواية الفلانية فان ظاهره اثبات الاستحباب الواقعي بالرواية الضعيفة كما اعترف بجميع ذلك شيخنا الانصاري قدس سره لما انه ستظهر لك ان الادلة الاتية لا تفيد الا جواز العمل بمعنى الاخذ بمدلوله بما اتى من الشرائط الا كونه حجة ودليلا على ذلك نجواز الوضوء لزيارة المقابر وكونه مما اتى به وكون الوضوء مستحبا شرعيا بحيث يترتب عليه الاثار الشرعية من الطهارة وغيرها وكون الخبر الضعيف الدال عليه حجة شرعية بحيث يعارض سائر الادلة وتجري عليه احكام الدليل شيء اخر فاثبات الاستحباب الشرعي في شيء بمجرد ورود خبر غير معتبر لا دليل عليه لما تقدم عن ان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي وان اريد به مجرد جواز الاخذ والعمل من دون ترتيب الاثر فلا مانع منه والعقل والاخبار دالان عليه وكيف كان فقد استدلوا على ذلك بوجوه الاول الاجماعات المنقولة المتقدمة المعتضدة بالشهرة العظيمة بل الاتفاق المحقق لما حكي من رجوع صاحب المدارك عن ذلك في باب الصلوة بل عن ظاهر العلامة ذلك ايضا الثاني ما ذكره استاذ المجتهدين وتبعه عليه غير واحد من متاخري المتاخرين من حسن الاحتياط الثابت بالعقل والاجماع والسنة وقصر مورد الاحتياط على غير الاجتناب عن الضرر المحتمل كما الاتيان في محتمل الوجوب والترك في محتمل الحرمة مردود بعدم على

ادلة التسامح

بعد الاخذ بالاوثق المتفق باتيان محتمل الندب وترك محتمل الكراهة كما فسر به في الشرائع عنه من ان الاقدام على محتمل المنفعة ومأمون الضرر عنوان لا ريب في حسنه عند العقل وان لم يكن احتياطا وتوهم كون ذلك تشريعا وان ترك التشريع اولى من فعل البدعة مدفوع بان التشريع انما يتحقق فيما علم انه ليس منه او لم يعلم انه منه لا ان يؤتى بشيء لاحتمال كونه مطلوبا او يترك لاحتمال كونه مبغوضا كيف وهذا حسن عقلا وشرعا ولا تشريع فيه بالادلة الاربعة ونهاية الكلام كما عرفت في اثبات الاستحباب الشرعي على حد سائر المستحبات حيث كان المدعي انما هو الاستحباب الثابت بالدليل الشرعي حتى تقصد الحائض مثلا بوضوئها الغير الرافع للحدث القربة على الحكم الامري حتى يترتب على الوضوء لزيارة المقابر على وضوئه اثار الطهارة الشرعية وحتى يتفرع على ما دل عليه من الخبر الضعيف اثار الحجية وبمجرد جواز الوضوء وحسنه الثابت بحكم العقل بمعنى الاتيان بمجرد احتمال الاستحباب كما هو قضية الاحتياط وان كان ارادوا الاثر غير قاض بشيء من الامور المذكورة ضرورة ان الاتيان بداعي الامر الثابت غير الاتيان بداعي الامر المحتمل وجواز الوضوء غير استحبابه شرعا وكون الخبر الضعيف موجبا لاحتمال الاستحباب محققا لموضوع الاحتياط غير حجيته في اثبات المندوبات والمكروهات وملخص الفرق بين قاعدة التسامح وبين قاعدة الاحتياط عنوان ادراك المطلوب الواقعي والوصول اليه في الاول داعي الامر الى امره وفي الثاني داع للمأمور الى فعله وان الموجب للثواب في الاول هو الامر القطعي الوارد وفي الثاني هو الاحتياط لا الامر وان احتمال الحرمة لا يمنع من جريان الاول ويمنع من الثاني الى غير ذلك مما يأتي في فروع المسئلة الثالث الاخبار المستفيضة او المتواترة معنى مثل صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام من بلغه عن النبي شيء فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقله ومثل حسنة اخرى كالصحيحة عن ابي عبد الله عليه السلام من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن كما بلغه ومثل المروي عن صفوان عن ابي عبد الله عليه السلام من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقله ومثل خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام من بلغه عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وسلم كان له ذلك وان كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقله ومثل ما عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومثل المحكي عن ابن طاووس في الاقبال انه روي عن الصادق عليه السلام قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان ذلك له وان لم يكن الامر كما بلغه ومثل ما من طريق العامة عن عبد الرحمن الحلواني رفعه الى جابر بن عبد الله الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بلغه من الله فضيلة فاخذ بها وعمل بها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن وهذه الاخبار مع صحة بعضها ودعوى تواترها معنى وتلقيها الفحول بالقبول لا ينبغي الاشكال في سندها بل الاشكال فيها من وجوه اخر احدها ما قيل من انها اخبار آحاد لا تنهض لاثبات المسئلة الاصولية ورد تارة بانها اما متواترة او محفوفة بالقرينة

اخبار التسامح

من الاتفاق ونقل الاجماع على ضعفها او نرى ان الآحاد وان لا تنهض لاثبات الاصول الاعتقادية الا انه
لا مانع من نهوضها على اثبات الاصول العملية وبالجملة فان الكلام ليس في جبر الخبر الضعيف في اثبات
المستحبات حتى تكون المسئلة اصولية بل الكلام في اثبات استحباب عمل بلغ ثواب عليه وهذه مسئلة فرعية
والخبر الضعيف ليس دليلا على الحكم بل محققا لموضوعه نظير يد المسلم واحتمال الطهارة ما لم يعلم نجاسته فكما
ان دليل ملكية كل ما في يد المسلم وطهارة كل مجهول النجاسة نفس ادلة اليد والطهارة كذلك دليل استحباب
ما بلغ ثوابه بالخبر الضعيف هذه الاخبار الكثيرة الصحيحة وما يقرب منها لا الخبر الضعيف وقد حكى ذلك عن
غير واحد من مشايخ مشايخنا وفيه اولا ما تقدم من انه خلاف عنوانهم ومعاقد اجماعاتهم ونسبة الاتهم
في الفقه حيث ان ظاهرهم جبر الخبر الضعيف لا كونه محققا لموضوع الحكم وثانيا ان هذا التعبير بعينه جار
في جبر الخبر الصحيح في اثبات الواجبات والمحرمات فيقال الكلام فيها في اثبات وجوب وحرمة كل فعل قام الخبر الصحيح
على وجوبه او حرمته بل هو جار في المستحبات والمكروهات والاحكام الوضعية بناء على استقلالها كما صرح بجميع
ذلك شيخنا الانصاري قده وثالثا ان ما ذكره لجعل مسئلة التسامح نظير مسئلة الاحتياط والاستصحاب
وقد صرح المحقق قده في المعارج في جواب الاستدلال بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك على حجية الاحتياط بان
مسئلة الاحتياط اصولية لا يثبت بخبر الواحد وكذلك نص المحقق السبزواري بان مسئلة الاستصحاب اصولية لا يكتفى
فيها بالآحاد فهذه شهادة من هذين المحققين بان في ذلك الاعتبار لا يخرج المسئلة عن الاصول ويلحق ذلك
بقاعدة اليد وقاعدة الطهارة ونظائرهما خلط بين المسائل الاصولية والفقهية وقد تقدم في ذيل تعريف الاصول
ويأتي في اوائل الاستصحاب ان شاء الله بيان الفرق بينهما وان من خواص المسائل الاصولية انها لا تنفع في مقام العمل
ما لم يفحص فيها ذوو الاجتهاد ويتمم فيها ملكة فلا تنفع المقلد بخلاف المسائل الفرعية اذا افتى بها المجتهد بعد
اعمال القوة اذ جاز القاؤها الى المقلد ليعمل بها فمثل حجية خبر الواحد ووجوب الاحتياط والاستصحاب
في الاحكام مسائل اصولية لاحتياج الاول الى فهم مدلول الخبر والفحص عن معارضه وعلاج التعارض و
نحو ذلك والاخير الى الفحص عن الادلة الاجتهادية ومنها ما هو وارد منها على الاصول المذكورة ومنها حاكم على
الاصول ونحو ذلك وليس ذلك الا وظيفة المجتهد بخلاف مثل اليد وقاعدة الطهارة في الاعيان المشكوكة
وحجية قول الشاهدين اذ ذلك وان احتيج في اثباتها واتقانها الى المجتهد الا ان المقلد يساوي
المجتهد في اعمالها في مجاريها اذ ليست الا الجزئيات الخارجية من وظائف المقلد الامر حيث
كونه مكلفا مشاركا للمقلد وليس قاعدة التسامح الا من القسم الاول ضرورة توقف اعمالها واجرائها في
مجاريها الى اعمال ملكة الاجتهاد وصرف القوة في استنباط مدلول الخبر والفحص عن معارضه الراجح او
المساوي ونحو ذلك مما ليس وظيفة المقلد ومن هنا ان عدم جواز اطلاق الرخصة للمقلدين في العمل

بقاعدة

بقاعدة التسامح كيف ودلالة الضعاف غير منضبطة فقد يظهر منها ما ينافي الادلة المعتبرة من عقل او
نقل فيجب طرحها وقد يعارض من الاستحباب احتمال الحرمة ولا يتفطن له المقلد وقد يخطى في فهم كيفية العمل
نعم جاز ان يرخص له فيما يؤمن فيه الخطاء من الموارد الخاصة كرخص لعامي للعمل بجميع ما في كتاب الدعوات بعد
احراز المجتهد كون ما ذكر فيه من مجاري القاعدة لكن ذلك في الحقيقة افتاء باستحباب ما فيه لا افتاء
بالتسامح الثاني ما عن جماعة من ان هذه الاخبار هو الاعتماد على مطلق الخبر في ترتب الثواب
على عمل ثابت رجحانه لا في اثبات اصل الرجحان كما هو ظاهر قوله من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير
ورد بان ذلك لو تم فيما فيه لفظ الخير لظهوره في كونه خيرا قبل بلوغ الخبر وان احتمل كونه خيرا بنفس البلوغ
الا انه لا يتم فيما فيه لفظ الشيء او العمل المساوي لما ثبت رجحانه وغيره وتقييد اطلاقهما به لا موجب له
فان التقييد انما يجب في مقام الامر لا الاخبار وان استلزم الامر كما في المقام مع ان ظاهر رواية الاقبال
من بلغه شيء من الخير فعمل به وروايتي هشام من بلغه شيء من الثواب فعمله كون الخبر او الثواب باعثا على العمل به
او داعيا بعبارة اخرى نفس العمل المستحب وكلتا الروايتين الاولى لمحمد بن مروان والثانية لهشام الثالث ما قيل اختصاص
الروايات بما ورد فيه الثواب فلا تعم ما دل على اصل الرجحان ولو استلزم الثواب ورد بان الرجحان يستلزم
الثواب فقد ورد الثواب ولو بدلالة الالتزام وما ورد عليه التزاما وقيل ان ترتب الثواب لم يعقل الا دلالة اللفظ عليه دلالة
ليس الخبر بان الله قال افعلوا كذا اخبارا بان الله يثيب عليه عرفا فالاولى ان يقال ان كثيرا من الاخبار
المتقدمة خال عن اعتبار بلوغ الثواب على العمل مثل روايتي ابن طاوس والنبوي وان المراد بالثواب في
اولى روايتي ابن مروان وهشام كالمراد بالفضيلة في النبوي هو نفس العمل على الاقرب بقرينة المسبب كما في قوله
تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الرابع ان هذه الاخبار تعارض ما دل على وجوب طرح قول الفاسق
وجعل احتمال صدقه كالعدم كمنطوق آية النبأ ورد بانها تدل على استحباب ما ورد في الفاسق استحبابه لا على جواز
الركون الى خبره فلا تعارض وقيل ان معنى طرح خبر الفاسق جعل احتمال صدقه كالعدم وظاهر هذه الاخبار
الاعتناء به ولنا لو وقع نظير ذلك في خبر الفاسق الدال على الوجوب يعارض دليل طرح خبره قطعا بل قد
عرفت ان هذا عمل بخبر الفاسق حقيقة وقد يقال ان النسبة بينهما عموم من وجه والترجيح مع هذه الاخبار
والاولى ان يقال ان دليل طرح خبر الفاسق ان كان هو الاجماع فلم يثبت في المقام او منطوق آية النبأ
فيختص بحكم تعليل الدليل بالوجوب والتحريم ومنه انقدح فساد التمسك في منع العمل بالضعاف في المستحبات والمكروهات
بعموم آية النبأ او غيرها من ادلة طرح خبر الفاسق في موارد الوجوب والحرمة فاختص المانع في اصالة عدم
الحجية فذكر الفاضل ان هذه الاخبار لو سلم دلالتها على استحباب شيء بمجرد ورود رواية ضعيفة
لنهضت الدلالة على وجوب شيء بذلك لان الرواية اذا دلت على الوجوب يؤخذ بها ويحكم بكون الفعل طاعة

والمفروض دلالتها على الطلب الوجوبي فيحكم بالوجوب بمعنى انا لا نعمل بالرواية الضعيفة حتى يلزمنا الاخذ
بمضمونها ولو كان وجوبا بل نعمل بالاخبار الدالة على استحباب ما ورد في رواية بان فيه الثواب وهذا منه
وان كان واجبا على تقدير صدقها لرواية في الواقع اذ لا منافاة بين وجوب شيء واقعا واستحبابه ظاهرا
وهذا على ما قررناه خروج عن محل النزاع لما عرفت ان الكلام في حجية الخبر الضعيف فالاولى ان يقال
ان قضية هذه الاخبار لو تمت دلالتها على حجية الخبر الضعيف في اثبات اصل الرجحان دون خصوصية
الوجوب او الندب اذ لا دليل على تعيين ذلك فيتوقف ويرجع الى الاصول العملية كما هو الشان في التخيير
والتفكيك في مداليل الادلة في الشرعيات غير عزيز السادس ان مفادها ترتب الثواب على ما اخبر بترتبه
عليه وذلك غير خاص بالاذن في الاتيان بل غاية الاخبار بعد فرض دلالتها بتطول على عبادة بما
يرجون من المثوبة دون اباحة الفعل فضلا عن استحبابه اذ الحكم الشرعي يتوقف على صدور الخطاب
ولا يكفي فيه مجرد ترتب الثواب عليه ولا ينافي هذه الاخبار ما هو الترغيب الى الفعل ولذا يحكمون
باستحباب كثير من الافعال المجردة ما ورد من الثواب على فعلها وانكار دلالة الثواب على الاذن يوجب تجويز
ترتبه على المعاصي وهو مناف لقواعد العدل وما قد ورد في خبر حجام النبي حيث ابتلع ما مصه من دمه فنهاه
عنه واخبره بان الله حرم بذلك جسده على النار لو صح لكان ذلك لعدم تفهمه لتحريمه او لاعتقاده
الجواز والقصد الى التبرك مع ان ذلك لعله من جهة ان انتشار الدم في بدنه وصيرورته منه لا نفس الابتلاع المحرم
وعقوبة الابتلاع لا تنحصر في التعذيب بالنار وتوقف الحكم الشرعي على صدور الخطاب اللفظي ممنوع كما ياتي
وثانيها ان ثبوت ترتب الثواب على العمل يصدق كونه خيرا فيشمله عموم قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم واستبقوا الخيرات وهذا موقوف على حمل الخبر على ظاهره لا على سبيل كما مر والاولى نقله
وتامل السابع انها لو دلت لدلت على الاعمال دون التروك فلا تشمل المكروهات وترددت بين الفعل
والشيء من الفعل والترك ولذا يتم قوله لا اضيع عمل عامل منكم للاعمال الوجودية والعدمية مع عل
الصوم من الاعمال والتمييز بان الترك ما لم يقترن بقصد القربة لا ثواب عليه كالفعل واذا اقترن
عد في العرف عملا ولو سلم فالمناط منقح والاجماع المركب ثابت والتحقيق ان لا ثمرة لترتب الثواب
على العمل لا يستلزم الاستحباب الشرعي كما مر والقول بان الثواب لا يكون الا فيما يتعلق
على تركه ولا يستحق الا اذا كان كذلك ممنوع لجواز تركه مع كونه ممنوعا فقد يكون على اتيان الشيء لاحتمال
الرجحان والمحبوبية وهذا لا يحتاج في ترتبه الى رجحان اخر بل الى رجحان اصلا لا لامر الاحتياط
الراجح عقلا وشرعا المحقق بنفس احتمال الرجحان وان لم يكن راجحا في الواقع وقد يكون على
اتيان محتمل المحبوبية لا لمجرد كونه محتمل المطلوبية بل لامر الشارع باتيانه فحاصل الايراد انه كما يمكن

عل

حمل الاخبار على الوجه الثاني بان يكون الثواب قد طلب بهذه الاخبار مجرد فعل محتمل المطلوبية فيكون الثواب
على كل شيء اخر بل يكون هذا الثواب المخبر به بازاء موافقة الاستحباب الذي كشف عنه بيان الثواب
كذلك يحتمل ان يكون اخباره على الوجه الاول ويكون بيانا لما يحكم به العقل من حسن الاحتياط كما يا في قوله
تفعله او صنعه ادعوه برجاء ذلك او التماس ذلك الوارد في كثير منها وظاهر الفاء في الخبر هو
التفريع كون الداعي الى العمل احتمال المحبوبية من جهة تفريع اتيان الفعل على البلوغ بالفاء الظاهر في الترتيب
فان العمل لا يترتب على البلوغ ولا تاثير للبلوغ فيه سوى كون ما يوجبه البلوغ من القطع والظن او
الاحتمال داعيا اليه لا انه يمنع دلالة الفاء على السببية والتاثير ويحمل لمجرد العطف كما في قوله من سمع
الاذان فبادر الى المسجد كان له كذا وكذا فالاخبار الخالية عن تعليل الفعل برجاء الثواب غير ظاهرة
في مضمون الاخبار المشتملة على التعليل بالظاهرة في ترتب الثواب على نفس العمل اللازم من ذلك
كونها مسوقة لبيان استحبابه لما عرفت من ان اتيان محتمل المحبوبية بمجرده لا يوجب النجاة فالاخبار
بثبوت الثواب بيان للاستحباب كما يؤيده فهم الاصحاب ويشكل بان هذه الاخبار جميعها على نسق واحد
بل يمكن دعوى القطع بان المراد بها امر واحد فالتفكيك بينها بحمل بعضها على ارادة الاحتياط
وبعضها على ارادة التشريع لا وجه له لو لم يجعل الاول قرينة على ارادة ما هو المراد به من الاخر مع ان
مجرد الاحتمال لا يوجب الحمل بل غاية الاجمال الموجب لمنع ظهور الاول وجعل فهم الاصحاب جابرا للضعف
الدلالة قد مر ضعفه في باب الجابر والكاسر فترجيح الاحتمال الاول لا يخلو عن قوة فتحمل هذه الاخبار
على ارادة الاحتياط العلمي المتعين فيما وقع تداولها حكم العقل باخذ الاوثق الا انها مع ذلك
ليست تاكيدا لحكم العقل بذلك من جميع الجهات وان كان ذلك ظاهر كلام شيخنا الانصاري بل بينهما
فرق من جهة ان الثابت بالاحتياط المحض بحكم العقل هو الثواب في الجملة والثابت بهذه الاخبار
هو ترتب مقدار الثواب البالغ بالخبر الضعيف كما وكيفا وهذا ربما يوجب حمل الاخبار على الاحتمال
الثاني وان امكن منعه ايضا نظرا الى ان مناط الفرق وهو كون الثواب بداعي الاحتمال لا لداعي الامر
غير زائل بمجرد تعيين مقدار الثواب بعد علم كونه بازاء العمل المحض تفضلا كما هو الظاهر من اعطاء
الثواب ولو بمقدار معين على الاتيان باحتمال كون الفعل مطلوبا لا يوجب كون المانع مستحبا شرعيا
ولذا قال السبزواري عقيب في تحلي الاخرة بعد ذكر قاعدة التسامح لكن لا يخفى ان هذا الوجه انما يفيد
مجرد ترتب الثواب على ذلك الفعل لا انه امر شرعي يترتب عليه احكام الوضعية المترتبة على الاحكام الخمسة
انتهى فظاهره على ما اعترف به شيخنا الانصاري هو حمل الاخبار على عنوان الاحتياط لا الاستحباب
الشرعي في الفعل مع قطع النظر عن كون الداعي عليه رجاء ادراك مطلوب المولى ليس مستحبا الا عقلا

ولا شرعا مع القيد المذكور لم يتعلق به طلب شرعي يكون اتيانه امتثالا لا ذلك الطلب وان الفعل لاجل التقييد بذاته موجب لاستحقاق الثواب لا باعتبار صدوره امرفيه فالاحكام لو ضعية المترتبة على المستحب الاتيب
عليه ولعل هذا مراد ما قيل ايضا من ان المستفاد من هذه الاخبار هو اعطاء الثواب لمن بلغته الرواية
بالثواب فيلزم الاقتصار على مدلولها فانشاء المجتهد باستحبابه مشكل ثم المجتهد ان يروى الحديث
ثم يفتي بان من عمل بمقتضاه كان الحول انتهى فظاهر ذلك وما تقدم عليه عدم ثبوت الاستحباب الشرعي
بهذه الاخبار وان ثبت بها مقدار الثواب المعين على العمل وقد ذكر بعض المحققين في بعض القاعدة
ان الكراهة التي تثبت باخبار التسامح هو مجرد ترتب الثواب على الترك المجرد مقتصرة بيسير على الفعل
لعدم مساعدة دليلها على ذلك انتهى وظاهره ايضا عدم عموضها على اثبات الكراهة الشرعية والا ترتب
عليها جميع اثارها فضلا عن خصوص كيفيته ولا على اثبات الاستحباب الشرعي لاتحاد المناط الحاصل
ان اثبات الاستحباب او الكراهة الشرعيين بهذه الاخبار مشكل وان حجية الخبر الضعيف بحيث يترتب عليه
جميع اثار الحجية ومن جملتها تقديمه على الخبر العام الصحيح في مقام المعارضة كما هو قضية تقديم المرجحات الدلالتية
على السندية اشكال فافهم وتدبر بقي امور الاول انه اذا احتمل الفعل التحريم احتمالا غير مستند الى خبر او
رواية فان قلنا ان التسامح من باب الاحتياط فهو غير جار لان احتمال الحرمة اولى بالمراعاة ولا اقل
تساويه مع احتمال الرجحان في الفعل نعم لو فرض كون المحبوبية المحتملة على تقدير ثبوتها واقعا اقوى من محبوبية
الترك المحتمل فالظاهر ترجيح الفعل ولذا نحكم برجحان فعل ما احتمل وجوبه وكراهته وترك ما احتمل
حرمته واستحبابه لكن هذا من حيث قوة المحبوبية واما من حيث ان دفع الضرر اولى من جلب النفع فلتعين
ترجيح احتمال الحرمة للفعل او الترك وان قلنا ان التسامح من باب الاخبار بناء على مغايرة مؤديها
للاحتياط فالظاهر اطلاقها وعدم تقييدها بعدم احتمال الحرمة فلو وردت الرواية الضعيفة على استحباب
محتمل الحرمة تعارض استحباب الفعل لاجل الاخبار واستحباب الترك لاجل الاحتياط الا ان نحكم بكون
كل من الفعل والترك مستحبا كما لو دل دليل معتبر على استحباب شيء وقامت الشهرة على تحريمه فالحكم باستحباب
فعله من حيث هو لا ينافي الحكم باستحباب تركه لداعي احتمال مبغوضيته اذ ليس متعلق الاستحباب بين
الفعل المطلق والترك المطلق بل الثاني مقيد فلا تعارض كما نص عليه شيخنا الانصاري قده نعم لو
لو فرض حكم العقل بترجيح احتمال دفع المضرة على احتمال جلب المنفعة وجب تقييد الاخبار بما عدى
صورة احتمال التحريم فيتبع حكم الشرع باستحباب محتمل التحريم الثاني انه هل يعتبر في الرواية الضعيفة على
كون التسامح من باب الاخبار افادتها الظن او يكفي ان لا يكون موهومة او لا يعتبر ذلك ايضا وجوه
منشأها اطلاق النصوص والفتاوى ودعوى انصرافها الى صورة عدم كون مضمون الرواية موهوما

الاول
امور مهمة

الثاني

اوالى كون مظنونا ولعل الاوسط اوسط الثالث انه هل يعتبر كونها مدونة في كتب الاصحاب ام لا الاقوى
هو الثاني لاطلاق الاخبار وعن بعض منكري التسامح الزام المثبتين بان يلزمهم الاخذ بروايات العامة
وقد منعوا عنه وقيل ان المنع على وجه الاطلاق حتى في اخبار الاداب والاخلاق غير ثابت وقد ورد انه
اذا جاءتكم حادثة لا تعرفون حكمها فارجعوا الى ما رووه وعن على عم الرابع ان المحكي عن التهذيب الرسالة في
في الرعاية انه قال جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال
لا في صفات الله واحكام الحرام والحلال وهو حسن حيث لم يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاق انتهى
والمراد بالعمل به في القصص والمواعظ على ما نص عليه شيخنا الانصاري قده هو نقلها واستماعها وضبطها في القلب
وترتيب الاثار عليها عدا ما يتعلق بالواجب والحرام لان العمل لكل شيء على حسبه فيدخل في القصص حكاية
فضائل اهل البيت ومصائبهم ع وفي العمل الاخبار بوقوعها من دون نسبة الى الحكاية على حد
الاخبار بالامور الواردة بالطرق المعتبرة كان نقيا كان امير المؤمنين ع يصلي كذا ويفعل كذا ويبكي كذا
ونزل بمولنا الحسين ع كذا وكذا وهكذا ولا يجوز ذلك في الاخبار الكاذبة وان جاز حكايتها لان
حكاية الكذب ليست كذبا وان امكن منعها ايضا ما لم يظهر انها كاذبة والدليل على ذلك من جهة حكم العقل
حسن العمل مع الامن من المضرة فيه لو كان كذبا ومن طريق النقل رواية ابن طاوس والنبوي مضافا الى
اجماع كري المعتضد بحكاية ذلك عن الاكثر مع ان النقل وان كان ظاهرا ليس في العلم الا ان كون هو العلم
في مثل ذلك خلاف العادة وجريانها على اسناد مثل ذلك الى الرواية يكون صارفا عن هذا الظاهر
وقرينة على ارادة الاسناد الى الاثر فلا كذب فلا مانع وقد يوجه ذلك بما دل على رجحان الاعانة على
البر والتقوى وعلى رجحان الابكاء على سيد الشهداء ع وان من ابكى فله الجنة وفيه ان الاعانة والابكاء
قيد رجحانهما بالسبب المباح فلا بد من ثبوت اباحة السبب من الخارج حتى يحكم برجحانه لو خولف في احد
العنوانين لان السبب بذلك يصير مباحا او راجحا والامكان لادلة الاعانة والابكاء بل مطلق استحباب
قوة المعارضة لادلة المحرمات فجاز الغناء في المراثي والزنا واللواط لاجابة المؤمن والمؤمنة ونحو
الخامس لا اشكال في الحاق ضوء على العمل بالرواية الضعيفة في التسامح ولذا قال في المعتبر بعدان
نقل عن ابي الصلاح كراهة الصلوة الى انسان مواجه او باب مفتوح هو احد الاعيان فلا بأس باتباع
فتواه انتهى لكن التحقيق في ان ذلك كذلك بناء على الاحتياط واما على الاخبار وان احتمل التسامح
في ذلك الى ما دل على صدوره من الشارع اخذه لصدق البلوغ وان علم عدم ما ان استناده الى
رواية لا دلالة فيها لا يؤخذ به وان احتمل لها بقيد الواقع لعدم صدق البلوغ بمجرد الاحتمال اذ ذلك مثل
ما لو قال سمعت عن النبي ص ان في ذلك ثواب كذا وقد علمنا انه اخبر عليه رجل برء وحمل ذلك ما لو

الثالث

الرابع
التسامح في الفضائل والمناقب

الخامس

استناد الحكم العقل لعدم صدق البلوغ معه ومن هنا انقدح ما في كلام بعض الاساطين من ان حكم العقل باستحقاق الثواب على هذا العمل فيما لو كان واجبا يمكن ان يصير منشأ للقاعدة اذ فيه ان ذلك الحكم مستند الى محض حسن الفعل وهذا ما يتحقق في الواجب وليس هذا من البلوغ في شيء وادعى مثله ما ترى في حاشية على ذلك من ان القول بالاستحباب في مثل المقام يوجب تدليس الاحكام

السادس انه لا اشكال في الحاق الكراهة بالاستحباب في ذلك كما هو المشهور وقد تقدم بناء على قاعدة الاحتياط واما على الاخبار فلا بد من تنقيح المناط او دعوى شمول العمل والفعل للترك كما تقدم او عموم لفظ الفضائل في النبوي ولفظ شيء في غيره لما اذا والاولى الاستناد الى ظاهر اجماع ذكره وصريح اتفاق الرسائل والى ظهور الاجماع المركب

السابع انه لا اشكال بناء على دلالة هذه الاخبار على حجية الضعاف في الاداب والسنن في جواز الفتوى للمجتهد بمضمونها كما انه يفتي بالوجوب او الحرمة استنادا الى الصحاح واما على دلالتها على مجرد استحباب الفعل في حق من بلغه لا على حجية الخبر فلما كان ذلك من باب المسائل الاصولية كما تقدم ولا حظ للمقلد فيها الا بعد حصول القوة في المجتهد ولو في تحقيق المأخوذة في موضوعاتها كتحقق صدق النقض والشك واليقين في الاستصحاب والشك في المكلف به في الاحتياط وفي التكليف في البرائة وصدق البلوغ في المقام وذلك كله وظيفة المجتهد لاحتياج تحقيق مثل هذه القيود الى الرجوع الى الادلة بخلاف القيود المأخوذة في موضوعات القواعد الفرعية الظاهرية فانها نظير القيود المأخوذة في موضوعات الاحكام الواقعية كالسفر والحضر والصحة والمرض يشترك فيها المقلد والمجتهد كالاستصحاب او البرائة او الاحتياط او التخيير في الشبهة الموضوعية فتحقيق صدق البلوغ ليس الا وظيفة المجتهد فكان في ذلك كنظائره المذكورة ناشئا عن المقلد فيسقط عنه الاجتهاد بفعله ونشر بان انه ليس المقلد اذا قلده في قاعدة التسامح على الاخبار او حكم بها على الاحتياط العمل بها كما هو ظاهر بعض اذ ليس تحقق مجراها بان مورد الخلاف مما دل على استحباب الخبر ولا معارض له او له معارض يترجح عليه من حيث قوة الدلالة ونحو ذلك مما هو وظيفة المجتهد وظيفته ثم جاز له ذلك فتوى ربما اختلف الجواب بان يؤمن فيها وقوع المقلد في خلاف الواقع بعد اذن المجتهد لكن قد عرفت ان ذلك في الحقيقة انشاء للاستحباب لا افتاء ما بالتسامح

الثامن انه نعم حمل الرواية الضعيفة الدالة على الوجوب او الحرمة على الاستحباب او الكراهة كما في كلام غير واحد منهم حيث يقولون بعد ذكر الرواية انها ضعيفة فلتحمل على الاستحباب او على الكراهة ليس تفريع الحمل على الضعف حتى يرد ان ضعف الرواية كيف ينهض قرينة على المجاز بل المراد ان الرواية الضعيفة لما لا تنهض دليلا على اثبات ما زيد على الثواب او مطلق الرجحان من العقاب لو لم يكن التبعيض في مداليل الادلة الظاهرية اخذا وطرحا امرا بعيدا يحكم في العمل المذكور بحكم اخبار التسامح بان خبر اوفى ذكر الثواب ينفي العقاب اللازم للوجوب او الحرمة بحكم

البرائة

البرائة وعدم خصوص الرواية حجة عليه فمعنى حمل الرواية على الاستحباب هو انه يؤخذ بها من حيث الثواب دون العقاب فكان هذا لغيره لا انها على اللزوم تنزيلا لغير المعتبر منزلة المعدوم كما نص عليه شارح

التاسع الدروس التاسع انه اذا وردت رواية ضعيفة بالاستحباب واخرى صحيحة على عدمه ففي جواز الحكم بالاستحباب من جهة الرواية الضعيفة وعدمه قولان حكى ثانيهما عن بعض مشايخ مشايخنا لان الدليل المعتبر بمنزلة القطع فلو اوجب الحكم بعدمه كما لو قطع به وقيل ان وجوب الحكم بعدمه ليس الا من جهة ما دل على حجية ذلك الدليل المعتبر وهو معارض بالاخبار المتقدمة الدالة على حجية الخبر الضعيف في اثبات السنن بالفرض بل وكذلك لو لم تكن حجة بل مرادها ثبوت مجرد استحباب فعل ما بلغ عليه الثواب ولا ارى الجدا العرف في مقام المعارضة لان معنى حجية الخبر الصحيح تنزيله منزلة الواقع فيرتفع الظاهر ومعنى هذه الاخبار ايضا جعل الاستحباب حكما للفعل الظاهر فيتعارضان وتنزيل الدليل المعتبر منزلة القطع حتى يرتفع موضوع الاخبار لاختصاصها كما اختصاص القاعدة بغير صورة القطع ضعيف جدا لان الدليل المعتبر ان كان بمنزلة القطع بالنسبة الى الاحكام المجعولة المتعلقة بالقطع اي المقطوع كنزاله بمنزلة القطع بالنسبة الى احكام نفس القطع كما هو لمطلق ولو كان ذلك لما حسن الاحتياط مع وجود الدليل المعتبر ولا يحسن مع وجود القطع بوجه احد من الصور ما دام قاطعا بحق ولده فدل الدليل المعتبر على حرمة لو جب عليه الصوم دعا بالهلاك ولا ترى ان معنى اعتبار الدليل انه تنزيل المظنون منزلة الواقع والموهوم منزلة عدمه لا انه تنزيل صفة الظن منزلة صفة القطع بالوجود وصفة الوهم منزلة القطع بالعدم فالتنزيل انما هو بالنسبة الى المدرك لا الادراك وقد تقدم ذلك في مقدمات الاحتياط والتسامح والاحتياط وعدم وجوب الصوم انما هو لنفي الاحتمال وموضعه مرتفع بما دل على اعتبار الدليل الظني ويحتمل ان ما ذكره النافي في المقام مع قوله انه من باب الاحتياط مع انه لا يحتمل جواز حج الاجماعي ولو كان من باب الاخبار فقضية الاطلاق ذلك ايضا فيقع التعارض بين تلك الاخبار وادلة الحجية ذلك الدليل المعتبر لا ينفع لاختلاف الموضوع ومقتضى القاعدة وان كان التساقط الا ان الامر لما دار بين الاستحباب وغيره وصدق بلوغ الثواب حكم بالاستحباب ولتسالم الزعوم هذه الاخبار لنفسها غير نافع بعد ان المناط متحد

العاشر العاشر انه لو وردت رواية ضعيفة بالوجوب او الاستحباب واخرى بالحرمة او الكراهة ففي التسامح من باب الاحتياط لا يجري الا اذا بني على تقديم احتمال الخطر كراهة او تحريما على احتمال المحبوبية وجوبا او استحبابا وتقديم احتمال اللزوم فعلا او تركا على غيره واما من باب الاخبار فالظاهر ذلك ايضا اذ كل من الفعل والترك قد بلغ عليه الثواب فطلبهما معا قبيح والتخيير يوجب استعمال اللفظ في الاستحباب العيني والتخييري مع ان التخيير بين الفعل والترك في الاستحباب لا محصل له مضافا الى انصراف الاخبار

الى غير هذه الصنوف المتميز خروج هذه الصورة الا ان يخص مورد الاخبار بالافعال دون التروك
كما تقدم فافهم انه لو ورد رواية ضعيفة بالاستحباب واخرى بعدمه فلا تسامح لان الضعاف لا تنهض حجة لعدم
الاستحباب لوجوده كعدمه وكذا لو كان الدال على العدم اخص مطلقا فلا تجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد
اذ الجمع فرع الحجية نعم لو كان العام والمطلق ايضا صحيحا فجمع بينهما لانهما دليلان الا اذا جعل التسامح من باب مجرد
الاذن او الاحتياط الامر بالاحتياط حجية الضعاف فتدبر

الثاني عشر

الثاني عشر لو علم استحباب شيء وتردد بين شيئين فاستحباب
العقد المتيقن اذا كان بينهما اذ كانا متباينين فما الكلام فيه من الكلام في استحباب غير المتيقن اذا ورد فيه
رواية ضعيفة وفي استحباب احد المتباينين كذلك مثال الاول ما اذا ورد رواية باستحباب الزيارة الجامعة
ولو مع عدم الغسل واستحباب النافلة ولو الى غير القبلة وزيارة عاشوراء مع فقد بعض الخصوصيات مثال الثاني
ما اذا تردد بين ثلث صابع وبين ان يكون طولا او عرضا وكان على كل واحد رواية تدل على كل ثواب من
باب التسامح اما من باب الاحتياط فالظاهر ان في الاتيان بالفرد المشكوك وباحد المتباينين ثوابا وان كان دون
ثواب الاتيان بالفرد المتيقن او الجمع لاستقلال العقل بالفرق بين تارك الامتثال راسا والمتعرض له ولو احتمالا
كما ان الاقدام على محتمل المرجوحية لا يخلو عن مرجوحية وان لم يجمع بين محتملاته ثم لا يسمى هذا احتياطا الا بالمعنى
اللغوي [illegible] واما من باب الاخبار فلتحقق الفرق بين ما كان من باب الاول فيشمل الاخبار وما كان من
باب المتباينين فلا اذ لو ورد رواية بان مطلق الزيارة الجامعة فيه كذا صدق بلوغ الثواب على المطلق لما تقدم من ان
المطلق في الضعاف لا يحمل على المقيد بل ولا على المقيد المعتبر في صحة لا ينافي استحباب غير محل التقييد واما احد المتباينين
فهو وان صدق عليه بعد ورود الرواية انه مستحب الا ان المحتمل الاخر ايضا كذلك والحكم باستحبابهما معا
خلاف الاجماع وباستحباب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح والتخيير خارج عن مدلول الكلام مع ان الظاهر انصراف
الاخبار الى الشبهة البدوية دون الثانوية والمعلوم بالاجمال فالاول الا ان يقال بين المطلق والمقيد فالثاني يطلق الاستحباب
الشك في استحباب المطلق بما هو هو يتسامح في استحبابه فتامل ثم ان الحكم باستحباب الفرد المشكوك لا يوجب كون
الاتيان به امتثالا للكلي المامور به المردد بين المطلق والمقيد بحيث يترتب على الفرد المشكوك احكام ذلك الكلي فلو امر
بنافلة الظهر او صلوة جعفر وحكمنا باشتراط القبلة فيهما وورد رواية ضعيفة او فتوى الفقيه بعدم اشتراط القبلة فالماتي
به على خلاف القبلة ليس صلوة جعفر او نافلة ظهر حتى يترتب عليه حكمهما ويتحقق به امتثال امرهما او الامر القطعي المتعلق
بمطلق الصلوة فان استحباب مطلق تلك الاجزاء ولو على خلاف القبلة لا يوجب الخروج عن عمومات الصلوة
او خصوصاتهما ومنه ظهر ان نية امتثال تلك الاوامر القطعية بهذا الفرد المشكوك تشريع محرم وهذا هو السر
في عدم تسامحهم في شروط العبادات المستحبة واجزائها والزامهم بالمتيقن استنادا الى توقيفية العبادات كما
صرحوا بذلك في النافلة الى غير القبلة او مضطجعا او مستلقيا ونحو ذلك عند الاختيار والحاصل انه

اذا

٢٢

اذا ورد استحباب مطلق واستحباب مقيد بحيث يلزم منه نفي استحباب المطلق يحكم باستحباب المطلق ولو في ضمن المقيد
لكن لا يحكم بكونه امتثالا للامر القطعي الثابت المردد بين المطلق والمقيد فافهم واغتنم

الثالث عشر

الثالث عشر قد جرى في بعض
الالسنة التسامح في باب الدلالة ايضا في الادلة المعتبرة نظير التسامح في باب السند وفيه ان المعتبر في التسامح بحكم
الاخبار صدق البلوغ وهو فرع الدلالة والمفروض انتفائها فكيف يحكم باستحباب ما يحتمل كونه مستحبا ولعل
نظر المتحمل حمل الاخبار الضعيفة الدالة على الوجوب او الحرمة على الاستحباب او الكراهة تسامحا وقد تقدم توجيه نعم
ما علل الاحتياط جارية لكنها لا تختص بالدلالة الضعيفة بل تجري في صورة اجمال الدلالة واحتمالها ايضا

الرابع عشر

الرابع عشر
ان ما حكيناه عن الشهيد [illegible] عليه من عدم ترتب الاحكام الوضعية على الاستحباب الثابت بالتسامح مثل ترتب الطهارة
على الوضوء لزيارة المقابر كان مبنيا على حمل الاخبار على مؤدى الاحتياط اما على حملها على افادة الاستحباب الشرعي
كما فعله شيخنا الانصاري [illegible] فلا مانع من ذلك كما عرفت في الحاشية [illegible] ولا مانع على التسامح بوجه من اثبات الفضيلة

الخامس عشر

مستحب [illegible] اما على الاحتياط فواضح لان طلب المزية المحتملة في احدهما محبوب عقلا واما على الاخبار فلان
مرجع احدهما الى استحباب تقديم الفاضل فيشمله الاخبار مضافا الى ما في عموم ما ذكر من ان الاخبار في الفضائل
يتسامح فيها عند اهل العلم ومنه يظهر وجه ما اشتهر من كراهة [illegible] بمعنى قلة الثواب اما بمعنى مرجوحيته في نفسه دون
الثواب بان كان المكروه من العبادة كالمعنى المقابل لا يقتضي [illegible] كما عن بعض ففيه اشكال كما في الاشكال
في التسامح لو حملنا الكراهة على المعنى الاصطلاحي ايضا

السادس عشر

السادس عشر انه موضوع الاستحباب هل يتسامح في اثباته كما
يتسامح فيه في الاحكام فاذا ورد رواية ضعيفة بدفن راس الحسين عليه السلام عند ابيه او ذكر بعض الاصحاب ان هودا
وصالحا مدفونان في هذا المقام المعروف الان في وادي السلام واخبر عدل واحد بان مكانا مخصوصا مسجد او
مدفن النبي او وصي او ولي فهل يحكم باستحباب زيارته عند الراس او زيارتهما في البقعة المعروفة وهكذا التحقيق
انه قال بعد ان الاشكال في الاستحباب على الاحتياط ان الاخبار وان كانت ظاهرة في الشبهة الحكمية لكن
الظاهر امكان اجراء حكمها في الشبهة الموضوعية بتنقيح المناط اذ لا فرق في الاعتماد على الخبر بين الاخبار على
استحباب العمل الفلاني وعلى ان العمل المستحب الفلاني هو هذا مضافا الى ان الاخبار بالموضوع يستلزم الاخبار
بالحكم بل قد يكون الغرض منه الاخبار بثبوت الحكم في هذا الموضوع الخاص ثم لو ترتب على الخبر المذكور حكم من
غير الاستحباب بان كانت الزيارة عند القبر على تقدير غير جائزة في زيارة البعيد لا يحكم به لان الثابت من

السابع عشر

الروايات استحباب حضور هذا المكان لا كون الشخص مدفونا فيه وكذا يستحب الصلوة فيما اخبر بانه مسجد لكن
لا يجب ازالة النجاسة عنه ولا يجوز الاعتكاف فيه ونحو ذلك

السابع عشر ان هذا الاستحباب لا ينافي حرمة
التشريع العام سواء قلنا به من باب الاحتياط او الاخبار لانتفاء موضوع التشريع على التقديرين واما
التشريع الخاص بان حكم الشارع بعدم مشروعية عنوان خاص كقوله ليس من البر القيام في السفر

ولو لا التطوع في وقت فريضة او لا صلوة لمن عليه صلوة او لا صلوة الا الى القبلة ونحو ذلك ونحو ذلك مما
حكم فيه بنفي مشروعية عنوان بالخصوص فالظاهر عدم التسامح فيه لا لورود دليل اخص على عدم استحباب الفعل
لما تقدم من انه لا ينافي التسامح سيما على الاحتياط بل لان المستفاد من هذه الادلة الخاصة هو ان امتثال
مطلق اوامر هذه العبادة لا يتحقق بدون ذلك الشرط او مع ذلك المانع لما مر من ان الخبر الضعيف لا يثبت
المهيات التوقيفية فالصائم في السفر ليس له نية الصوم لدعوى امتثال امر الصوم وكذا النافلة في وقت
الفريضة او ممن عليه القضاء الثامن عشر ان الظاهر عدم الفرق في التسامح بين كون الفعل من جنس العبادات

الثامن عشر

او غيرها لكن قد يحكى عن بعض منع جريانه في الاول وهو غريب ولعل المأخذ فتدبر التاسع عشر قد يستظهر من عبارة

التاسع عشر

المعتبر حيث قال بعد ان اورد رواية عمار الدالة على ان المنفرد اذا اذن واقام ثم اراد الجماعة اعادهما
ان مضمونها تكرار الاذان والاقامة وهو ذكر الله وذكر الله حسن على كل حال ان مراده الفرق في التسامح بين ما اذا كان
شرعية اصل العمل معلومة كالصلوة فان رجحانها في نفسها معلوم فيتسامح في اثبات رجحانها في خصوص مورد
الرواية الضعيفة وبين غيره فلا يتسامح وفيه ان تعليله بانه ذكر الله وهو حسن كالصريح في ان مراده الاستناد
في ذلك الى عموم ما دل على رجحان الذكر لا الى قاعدة التسامح فالفرق بين الصورتين لعدم عموم اخبار الباب وان الحكم
برجحان خصوصية من غير دليل ليس الا كالحكم برجحان اصل العمل بعينه لا اظن من احد فضلا عن مثل المحقق العشرون

العشرون

ان المستظهر من عبارة الحدائق حيث اورد رواية الدالة على كراهة الصلوة اذا كان بين يدي المصلي مصحف مفتوح
ثم قال والحق انه يمكن [illegible] منقوش وهو حسن للمساجد [illegible] وان كان للمناقشة في هذه
المعاني المستنبطة مجال انتهى ميله الى اثبات السنن تسامحا بالعقول والاستحسانات وفيه ان ظاهر ادلة
هو الاستناد في التسامح الى فتوى الفقيه ومراده من قوله وان كان للمناقشة الخ ابداع انا لا نثبتها الى
فتوى الفقيه انه صحيح انما هو فيما اذا لم يعلم ان مستند الفتوى شيء لا اتكال عليه كالاستنباط والعام مع الاستناد
الى الاستنباط على قاعدة الاحتياط لا مانع منه ثم ان بعضهم منع من جواز التسامح فيما ورد النهي عنه بالتحريم

فيما عن ذكر الحرمة

او الوجوب وان كان عموما او اطلاقا كما ورد على تحريم الغناء على الاطلاق فلا يثبت جوازه في مراثي الحسين ع
لو ورد رواية ضعيفة على استحبابها اما لعدم انصراف اطلاق اخبار التسامح الى ذلك مع عدم سلامة
الشبهة وقاعدة الاحتياط عليه او لانه رواية النهي تتضمن الثواب على الترك وهو اقوى مستندا فتعين للترجيح
ومن هذا الباب منع البعض من صلوة الاعرابي نظرا الى معارضة روايتها العموم ما دل على ان النافلة كل
ركعتين منها بتشهد وتسليم وعن الوتر ومن صلوة الغفيلة وشبهها المعارضة رواياتها لما دل عليه الاخبار
المعتبرة من ان لا تطوع في وقت فريضة وفيه انه لا يكون شاذا غير معمول به وعندنا هو المشهور
لقولهم ع ودع الشاذ النادر فانه لا ريب فيه [illegible] في الخبرين المتعارضين الا ان يعمل عليه الشهرة لترك

العمل

٢٣

العمل ومع شهرته وتسليم ان لا يظهر منهم الاعراض عنه لكن نقول الغرض لبيان الحكم في مقام البيان كون الرواية
بحيث يبعد خفاؤها عليهم كما ورد في بعض الاخبار من زيادة بعض الفصول في الاذان وقد اعرض عنه
الاصحاب هذا وفي الاول ما مر في الامر السابع عشر من ان ما نحن فيه ليس مورد الدليل المعتبر على عدم
استحباب الفعل اذ ذلك لا ينافي التسامح ولا لما ذكروه من الانصراف او الترجيح بل لاشتمال الرواية
او لما نحن فيه من الدليل المذكور كما عرفت وفي الثاني ان الظاهر انصراف قوله ودع الشاذ الى
غير ما يفيد الاستحباب مع ان التعليل بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه اي المشهور ليس فيه ريب موجود في
الاخر على ما تقدم ويأتي في توجيه الرواية ينافي ما ذكروه من علية الشذوذ لترك العمل مطلقا ضرورة عدم
جريانه في غير المتعارضين واما الثالث فلان كان الاعراض بحيث لا يستند الى باب التسامح ايضا
فذلك يكشف ولو ظنا عن وضع وجعل في الرواية وقد تقدم في الامر الثاني انه لا اعتبار للتسامح

تتمة

ما اذا لم يظن خلاف الرواية فليس ما نحن فيه الاعراض لكونه اعراضا بل لذلك وان كان الاعراض من غير
هذه الجهة فلا يمنع منها كما لا يخفى واعلم انه ينبغي ختم الباب الاخبار بما يشتمل على امرين الامر الاول

الامر الاول

ان تحمل الراوي للرواية بحيث يصح له ان يستند اليه في النقل على ما ذكروه وجوه اما لو كان النقل

في كيفية التحمل للرواية

عن الامام ع فمثل ان يسمع منه سواء توجه اليه الخطاب وحده او مع غيره وهذا اعلى الوجوه لسلامته عن
تطرق ما يحتمل في غيره من احتمال الاشتباه وفي حكمه ما لو ذكر الراوي للمعصوم فاقره عليه او عرض
مكتوبها عليه فنظر فيه واعترف بصحته ومثل ان يسمع منه مع كون المخاطب غيره وهذا دون الاول
لجواز ان يكون بين المتكلم والمخاطب ما اوجب صرف اللفظ عن ظاهره او يدل على بعض مراده المختفي
على السامع فاقتصر على نقل ما سمعه من غير فرق بين ان يعلم المعصوم ع بسماعه ايضا او لم يعلم وان كان الاول
اقوى اذ من شأن العالم التنبيه على المراد ويجوز للراوي على الوجوه الثلاثة ان يقول قال كذا
على الاول ان يقول قال لي كذا او حدثني وفي الاخيرين سمعته يقول كذا او ما اشبه ذلك وربما
كان لفظ حدثني او سمعته يقول وقال لي اصرح من قوله قال كذا في الدلالة على السماع واما
نحو امر بكذا او نهى عن كذا فلا دلالة له الا على الاعلام بالامر والنهي ولو من غير جهة السماع بخلاف امرني او
نهاني اذ ظاهره السماع ومنها قرأه عليه او اعترف بصحة المكتوب بقوله انا بدل عليه وكذا في رواية
الفعل والتقرير ومثل ما كتب اليه ما لم يمنعه ولا بد من علمه بخطه ع ولو بمساعدة القرائن و
الامارات ويقول له كتب او كتب بخطه الى او اليه او ما اشبه ذلك دون قال او سمعته يقول لان
الظاهر ان هذا دون السماع ما لوجه الثاني ايضا وفي رجحان الثالث عليه وجهان ومثل ان يعلم
القرائن بانه قول الامام ع وليس له ان يقول قال لظهوره في السماع الا ان يقارن بشيء يصرف عن ذلك

مثل ان يتاخر عصره الا ان ذلك وان نصرف عن ارادة السماع لكن لا بد على علمه بالقول الجواز كونه
روايته منه وكذا الانشاد للاختصار ولو ثبت علمه فهي حجة لعموم دلالة الخبر وعدم حجية الانشاد في الحديث
دون الحس فلا يشمله الادلة وجها ومنه يظهر ان الظن بقول المعصوم من جهة السماع الغير البالغ حد
العلم بسبب اللفظ او لطريان النسيان فيما سمعه ولعثوره عليه في كتاب غير مأمون او من نوائح غير علمية
لا يجوز الانشاد اليه في النقل الا ان يفصح عنه فلا يجوز الاعتماد عليه الا على وجه التأييد واما لو
كان النقل عن غير الامام فمثل السماع من الشيخ من غير فرق بين روايته له عن كتاب او حفظ وان
كان الاول اقرب الى الضبط فان قصده بالسماع ولو مع غيره بقول حدثني او اخبرني او نحو ذلك
او قصد غيره خاصة بقول سمعته يحدث بكذا ونحوه والمعروف ان السماع اعلى وجوه التحمل لان الراوي
اعرف بوجوه ضبط الحديث وبكيفية تاديته من الفصل والوصل والبناء والاعراب ولانه خليفة
المعصوم وسفيره الى رعيته فينبغي الاخذ منه كالاخذ منه ولان توجه السامع للحديث اليه اقوى من
توجه القاري اليه ولذا يحفظ السامع ما لا يحفظ القاري وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد
الله عليه السلام يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن وسطه
حديثا ومن اخره حديثا فاقتصاره على قراءة البعض عند العجز يعطي رجحان قراءة الجميع عند التمكن
والوصف الاول مختص بما اذا كان تحمل الراوي بالسماع ونحوه لا بالاجازة والمناولة ونحوهما والثاني
لا يقتضي اولوية السماع على من حيث الاعتبار بل من حيث كونه اقرب بالادب والاحترام لا باس بها ومثل
عرض الحديث على الشيخ وقراءته عليه مع اقراره به او سكوته الدال بالقراين الاحوال عليه فيقول قرأته عليه
فاقر به وحدثني او اخبرني قراءة عليه دون السماع مع الاخيرين لان معنى قوله حدثني او اخبرني السماع
فيناقضه قوله قراءة عليه وهو ضعيف بعد فتح باب المجاز بل اجاز بعضهم حدثني واخبرني بغير قراءة
عليه لكنه اضعف الا ان يدل عليه بقرينة اخرى والا لزم الكذب ومثل الاجازة وهي الرخصة في رواية
الحديث عنه ممن يرويه عنه بقوله اجزت لك ان تروي عني او اروي عني هذا الخ فادت بذلك ثم
ان الاجازة كما قد تكون في كتاب معين لشخص كان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
اذا كان معلوما من الاغلاط والتصحيف او بخبر المرواية بعد التصحيح او في كتاب معين لغير شخص كان
يقول اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من كتاب الفقيه او من كتاب التهذيب مثلا او كتاب
غير معين بعد ضبطه بعنوان معين كقوله اجزت لك ان تروي ما صح عندك روايتي له من الكتب
كذلك قد تكون لشخص معين كما مر او غير معين كما لو قال اجزت لمن استجمع هذه الشرائط ان يروي عني
فالاقسام اربعة اجازة معين او غير معين لمعين او غير معين ومنها اجازة الموجود الكامل حال

اجازة

اجازة غيره كالصغير والمعدوم منفردا ومنضما لكن يعتبر في اجازة غير المشافه بلوغها اليه بطريق معتبر
والواجب تنبيهه على ذلك في العبارة لا اقتصارا على قوله اخبرني اجازة اذ ظاهره المشافهة ويظهر
ثمرة الاجازة حيث لا يكون الاصل متواترا عن صاحبه والا فينحصر في التيمن باتصال سلسلة الرواية كما هو
كذلك بالنسبة الى الكتب الثلثة للمحمدين المتأخرين او الاربعة للمحمدين المتقدمين شكر الله سعيهم
الجميل ومثل المناولة بان يناوله الكتاب ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان او عمن ذكرت اسمائهم
فيه فان انضم اليه الاجازة فلا كلام والا فالمحكي عن الاكثر عدم القبول والقبول او حجية لان العبرة
بالنقل دون الرخصة ومثل المكاتبة بان يكتب مسموعه ويرسل به الى غيره الثابت عنده انه خطه فان
انضم اليه الاجازة والا فالمحكي عن البعض منع القبول وعن الاكثر القبول وهو ينافي كون السماع اقوى
من الكتابة وعبارته ان يقول حدثنا او اخبرنا مكاتبة ومثل الوجادة بان يجد احاديث بخط من يرويها
معاصرا كان او غير معاصر والظاهر جواز روايتها عنه بما يؤدي مجامع العبارة اذا علم بالقراين
بارادة الرواية فتدبر الامر الثاني ان المعروف بين اصحابنا بل بالاعرف فيهم من مخالف بل اكثر
المخالفين هو جواز نقل الحديث بالمعنى وعدم سقوطه بذلك عن الحجية والمحكي عن بعضهم المنع مطلقا
وعن اخرين منهم المنع في غير المرادف وموضع النزاع في الجواز على ما نص عليه غير واحد ما اذا نقل مضمون
الحديث بغير لفظه ونسبه بلفظ قال او يراد فيه واما نحو امر بكذا او نهى عن كذا او صرح بنقل المعنى فلا كلام
فيه بل ينبغي ان يستثنى من ذلك نقل الخطب والادعية ونحوهما مما يتعلق منه عند الاطلاق الاستناد الى نقل اللفظ
نظرا الى تعلق القصد به غالبا فلا يجوز نقله بالمعنى من غير قرينة تدل عليه ولو عند المجوز ثم ان محل الحجية
ما اذا لم يتعذر الوصول الى اللفظ وقيل بعد الاطلاق كلامهم ان معنى الحجية كونه دليلا في عرض الادلة على وجه الاطلاق
وان كان قد يرجح عليه غيره عند المعارضة اذ ذلك لا ينافي الحجية كذلك والا لم يعقل التعارض وتقييد
حجية الشيء بما اذا لم يوجد غيره فيه بعيد في باب الادلة الاجتهادية وان كان نظير المحكي عن بعضهم في
باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد ذلك وكيف كان فيه لدليل على ذلك وجوه الاول جريان طريقة
السلف عليه كما يظهر بالفحص من التتبع ولم ينكره احد على الناقل ولا على العامل مع جريان عادتهم
على الانكار والقدح بما هو دونه من اسبابه كالرواية من الضعفاء والتعويل على المراسيل ونحو
ذلك فذلك اجماع منهم على جوازه وحجيته وهو المطلوب الثاني اتفاقهم على نقله بالعجمية والاعتماد
عليه الا ان ذلك فيما لا يمكن فيه الوصول الى الاصل وهو خارج عن محل الكلام الثالث ان الغرض من
الكلام افادة المعنى فلا عبرة بخصوص اللفظ الرابع انه تعالى قص القصة الواحدة بعبارات مختلفة
بلفظ القول مع ان الواقع غير متعدد وقد قص القصص بلغة العرب مع انها لم تقع بالعربية او وقعت

الامر الثاني
نقل الحديث بالمعنى

باللفظ واسلوب اخر غير ما وقعت في القرآن والا لم يكن القرآن معجزة خارجة عن وسع البشر ويرد على الحجج ان
ذلك نقل بالعربية والكلام في غير الخامس ولا تزبعض الاخبار عليه مثل صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي
عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس وليس المراد الزيادة و
النقصان في مقام تفسير او العنوي والتفريع والنقل المعروف بالعربية اذ ذلك كله خلاف مقتضى الاطلاق
ولا دليل على التقييد وقد يقال ان الوجوه المذكورة لو لم تفد القطع فلا اقل من الظن وقد قرر في محله حجية الظن
في الطريق وقد مر ان الظن في الطريق لا عبرة به من حيث هو الا ان يبنى على دليل الانسداد وحجية
الظن بالواقع او بالحكم الفرعي حجية الظن بالطريق الظن باحدهما وقد تقدم توضيح ذلك في بابه حجج المنع
وجوه الاول ان قول الراوي قال ظاهر في صدوره باللفظ فاذا اريد نقل المعنى فقط كان كذبا وتدليسا
وتجب بالمنع من ظهوره في ذلك لجريان العادة في الحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعاني
غالبا دون الالفاظ لتعسر ضبطها مع عدم ترتب فائدة يعتد بها فلفظ القول اما حقيقة في القدر المشترك
او مجاز شايع فيه بحيث لا يتبصر في عند الاطلاق الى نقل اللفظ الثاني ان فهم المعنى من الالفاظ بالاجتهاد
وتعويل الغير فيه على نظر الراوي تقليد له واجيب بالمنع من كونه تقليدا له بل التعويل عليه انما هو من
حيث افادة الظن بالمراد كالتعويل على نقل اللغوي بل كالتعويل عليه في نقل اللفظ ولو سلم انه من ذلك
تقليد فبطلانه مم مع ان الخطابات الشفاهية كثيرا ما يفهم منها معانيها بالضرورة فاطلاق القول بان المعنى يفهم
بالاجتهاد مم الثالث انه لو جاز النقل بالمعنى وتكرر لادى الى نقض المط لان النقل لا ينفك عن
تفاوت واختلاف ولو يسيرا واجيب بانا لا نجوز النقل مط بل عند خلوه عن التفاوت والاختلاف ومع ذلك
عادة وايض الغا الرابع قوله ص نضر الله من سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها وفي رواية رحم
الله و قوله رب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه وفي رواية الى من لا فقه له واجيب بان الرواية الاولى دعاء
ولا دلالة فيها على الوجوب سلمنا لكن نقول اذا ادى المعنى من غير تفاوت فقد اداه كما سمعه سلمنا لكن
معارضة بما هو اقوى منها سندا ودلالة وتقبل الجمع بحملها على تادية المعنى كما سمع او على الاستحباب
والرواية الاخيرة لا تنافي النقل بالمعنى اذ مدار الفقاهة والتفريع على الاستنباط من المعاني غالبا
مع انها انما تدل على وقوع النقل باللفظ لا على اختصاص جوازه به وهذه الوجوه لو تمت لدل بعضها
على منع الجواز وبعضها على منع الحجية كما لا يخفى على المتأمل والتحقيق في المقام انه لا ينبغي الاشكال
في اصل جواز النقل بالمعنى ولا في قيام المنقول بالمعنى مقام المنقول باللفظ في الحجية وجواز التعويل
اذا كان مساويا له من جميع الجهات حسب وضع اللغات والقواعد المقررة فيها بحيث لا يختلفان في
افادة تمام المراد اذا قيسا الى العارف باللغة وقواعدها كما هو محل الكلام على ما يستفاد من كلماتهم

في المقام

في المقام ومن الشرائط الاخيرة التي اخذوها في ذلك والدليل على الجواز هو صدق القول والكلام
ونحوهما في المحاورة بحيث لا يعتنى بعد ذلك بخصوصية الالفاظ والعبارة وعلى الحجية هو ان عدم الحجية
من جميع الجهات لا يبقى اثر له فيها ضرورة ان المناط في حجية عبارة المعصوم هو افادة مراده من
غير زيادة او نقصان والمفروض ان المنقول بالمعنى كذلك ولا اثر لخصوصية لفظه الا فيما يعتبر فيه الاثار
اللفظية كالفصاحة والبلاغة لو اعتبر مثلها في باب الترجيحات او البيان على وجه خاص جرت عليه عادة
المعصوم ان جعلناه من المرجحات والاول غير معتبر عندنا كما يأتي انشاء الله والثاني غير بعيد كما هو ظاهر
عند العارف بلسان الاخبار الواردة في باب الاحكام كما هو محل الكلام لما ذكرنا من خروج مثل
الخطب والادعية ونحوها فيتطرق دليل المشهور على مذهبهم ولا يرد عليهم حجة الخصم مع ظهور
الجواب عنها وهذا هو المراد بقوله ع ان كنت تريد معانيه فلا بأس اي ان عنيت باللفظ المراد في باب
الاستعمال هذه المعاني فلا بأس والحاصل ان اللفظ المساوي للفظ اخر ما لا اشكال في ترادفه او الغرض من
جميع الجهات لا يعقل ان لا يترتب عليه ما يترتب على الاخر اذ هو مثله بل هو هو من هذه الجهة الا ان الاشكال
كل الاشكال في تحقق ذلك ضرورة ان الشخص كثيرا ما يلتفت من اللفظ الى معنى لم يلتفت اليه المخاطب
بذلك اللفظ ولم يستفيد منه ما لا يستفيد منه ويختلف ذلك بحسب اختلاف الافهام وقد اشير الى
جملة من ذلك في باب استعمال اللفظ في المعنيين وفي معنى تعدد بطون القرآن وترى في ذلك كثيرا في باب
الاخبار المقولة فان المتأخرين يستخرجون منها ما لم يلتفت اليه المتقدم في الفروع الخفية والقواعد
الكلية او الاحكام الجزئية المختلفة باختلاف البيانات والتعبيرات اللفظية فاذا كان الامر بهذه
المثابة فكيف يمكن للراوي ان يتحقق ان ذلك التعبير مساو لتعبير الامام العارف بجوامع الكلم وخصوصيات
الالفاظ وجزئيات الكلام والاحكام والى هذا ينظر قوله ع فرب حامل فقه الى من هو افقه منه
او لا فقه له اذ مدار الفقه والاستنباط وان كان على المعنى كثيرا او غالبا الا انه قد يكون على
اللفظ ايضا غالبا او نادرا كما هو شائع مطروح والنقل بالمعنى اخلال بهذه الفوائد بل قد
يفيد اللفظ الثاني ما ينافي مفاد الاول لو عند اهل النظر فيناقض المط فهذا الاختلاف والتناقض
ولو بحسب كون النقل بالمعنى كما هو الغالب شاهد مانع من الجواز بل ومن الحجية ايضا كما لا يخفى
وان فرض بعد صدور التعبير بقال ونحوه ويمكن ان يجمع بذلك بين القولين فيكون النزاع
صغرويا فتدبر اللهم الا ان يقال ان بناء الاحكام ليس على مثل هذه الدقائق الحكمية ولا
يقدح في استفادتها مثل هذا الاختلافات الاحيانية ولذا لا يعتنى بما يقع منها من نقلة الاخبار
وحملة الاثار والاحكام من غير هذه الجهة فالمناط في جواز النقل والتعويل هو اتحاد المنقول

منزلة المنقول اليه بحسب الافادة في نظر العرف واهل المحاورة واذا امكن ان يستخرج من احدهما ما لا يمكن
استخراجه من الآخر لعدم اعمال القوة والنظر ومن المعلوم تحقق الاتحاد في المقاصد في كلامين غالبا بحيث
يتمكن كل من له ادنى انس بالمحاورة ان ينقل احدهما الى الآخر ولا يحصل معه في نظر العرف القادة زيادة
او نقصان ومناقضة فقد ثبت ان المعتبر في جواز نقل الحديث بالمعنى على ما صرح به جماعة امور الاول ان يكون الناقل
عارفا بمواقع الالفاظ حتى يتمكن من صرف المعنى من المنقول منه الى المنقول اليه فيعتبر هذا الشرط
بالنسبة اليهما معا ومعنى كونه عارفا بهما ان يكون عارفا بمدلول الالفاظ وبما يليق بها باعتبار الحيثية
والاحوال وبالجملة العارف باوضاع اللغة وقواعد الادب اما باعمال القواعد المقررة او بمقتضى الطبع
لكونه من اهل المحاورة وهذا الضبط وظاهر العلم والمعرفة في كلامهم في هذا الباب وان كان هو مقتضى
القاعدة لعدم كفاية تصديق الثقة العارف بالمحاورة على اتحاد مفاد الكلامين اذا افاد العلم فان
علم الناقل باتحاد مفاد الكلامين ح علم بمواقع تلك الالفاظ منهما الا ان الظاهر بعد البناء على المسامحة
المذكورة كفاية مطلق العلم والمعرفة ولو احتمالا الثاني ان لا ينقص اللفظ عن افادة المراد قيل لعل المراد
ان لا يكون النقل بحيث يظهر منه خلاف المراد كنقل المقيد بمطلق مجرد عن القيد والحقيقة بمجاز
مجرد عن القيد والحقيقة بمجاز مجرد عن القرينة واما مجرد القصور عن الافادة ولو كنقل المبين بلفظ
مجمل فلا دليل على منعه في غير مقام الحاجة وغير ان فرض ذلك في باب الاخبار بحث لا يوجد دليل
على منعه بمجرد فرض او وقوع لو كان فهم الثالث ان يكون مساويا للاصل في الوضوح والخفاء لان الخطاب
الشرعي تارة يكون بالمحكم واخرى بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول الناس فلو نقل احدهما
الى لفظ الآخر لادى الى فوات تلك المصلحة كذا قيل واستشكل بان تلك المصلحة لعلها كانت مقصورة
على زمن ورود الحديث فتكون منتفية بالنسبة الى النقل ولو سلم فلعلها مصلحة بنوع الناقل
اما لما تلك النكات البيانية التي اخلوها بافادة المراد مع انه منع كون اصل الدعوى قطعية
بل هي احتمالية ولو اثر مثل هذا الاحتمال لادى الى منع النقل بالمعنى مطلقا لجواز ان يكون قد رعي
في لفظ الحديث مصلحة لا توجد في غيره انتهى والاولى تعليل المنع بان
تبديل النص بالظاهر او بالعكس انما يقدح في باب
المعارضة وترجيحه على المعارض او ترجيح معارضه
كما لا يخفى وهو والله
الهادي

الاول

الثاني

الثالث

المقالة الثالثة فى الادلة العقلية مقدمة

الدليل العقلى من جملة ما فى كلام جماعة حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى وقسم الى ما لا يتوقف على خطاب شرعى كما فى التحسينات
والمقبحات العقلية يسمى بالمستقلات والى ما توقف عليه كما فى وجوب المقدمة وحرمة الضد ليسمى بغير المستقلات
وادرج فى الثانى غير واحد منهم الفاضل التونى الملازمة الشرعية ما بين القصر والافطار ونحوهما لعدم
الفرق بينها وبين العقلية واورد عليه بانه لا وجه لاهمال قيد الامكان فى النظر فيه بانه من الطلق فى الدليل
المأخوذ فيه فى تهذيب وبان المراد التوصل به على وجه العلم فالحكم العقلى لا يرتبط معه واحد والحكم الكائن
للعلم بالنتيجة هما المقدمتان لاستحالة حصولها بدونهما على ما قرر فى محله واما الاعم فيخلو الدليل الشرعى اذ لا
ينفك عن العقلى ولو بانه البرهى فعلم الحجية وبان مقتضى ظاهر الحد كما حكى العقل والشرع بل هذا الامر لا يرتبط
من اتحاد الدليل والمدلول مع ادمثل وجوب المقدمة عين الحكم الشرعى وان تقسيم الى الامرين العقل فى مثل
وجوبه دليل كونه يجز ومقدمة الواجب من غير فرق بينهما لا وجه له اذ غاية الامر ثبوت موضوع الحكم العقلى فى مثل القسم الثانى
بالشرع ولعله لا اثر له فى الفرق بعد احتياج الحكم الى ذلك من غير فرق بين الشرعى والعقلى فضلا عن المستقل وغيره
وبان ادراج الملازمة الشرعية فى العقلية غير صحيح لصدق كون صغرى القصر وكبرى انما ثبتا بالملازمة شرعيتين لا
مدخل للعقل فيهما الا فى اثباتهما الغير الموجب لتجرده لذلك فاذا وجب بعد القصر فى المسافة وثبت بعض وجوب
الافطار فيما وجب فيه القصر على حكم كلى ثبت وجوب الافطار فى المسافة وهذا الاخير وان كان عقليا الا انه
مما لا يد منه فى الادلة الشرعية ايضا ويمكن ان يذب عن الاول بان المقصود فى المقام مجرد تمييز العقلى عن الشرعى
دون بيان حقيقة فلذا لعقيده فى مطلق الدليل عن احدهما وخصوص العقلى بعد البناء على ضرورة قيد
الامكان على ما صرح به غير واحد لادراج المغفول والغفلة فى الحكم العقلى مما الاسرع لم يعلم ان المراد به هو
التصديقى واما الثانى باختيار الشق الثانى وان المدار فى تسمية الدليل شرعيا او عقليا هو كون المقدمتين
جميعا او احدهما الغير المعلومة من احدهما فما كان كل من مقدمته عقلية فهو عقلى او شرعية فشرعى او احدهما
شرعية والاخرى عقلية فالاعتبار فى التسمية بعدم كون المقدمة مسلمة مفروغا عنها فان كانت المجهولة
هى العقلية فعقلى او الشرعية فشرعى ضرورة ان المجهول هى التى يستند اليها المطلوب استنادا المعلول
الى الجزء الاخير من علته ولذا صرح بانقسام الدليل الى العقلى والشرعى غير واحد من الاساطين كالمحقق
فى المعتبر والشهيد وغيرهما والحاصل ان الدليل العقلى عندهم قد يطلق على خصوص ما قدمناه جميعا عقليتان
وهذا مراد من صرح بان العقلى ما لا يكون مقدمتاه نقليتين وقد يطلق على الاعم من ذلك وهو ما كان احدى
مقدمتيه كذلك الشاهد كونها غير مفروغ عنها وكذلك الدليل الشرعى فلا تنافى بين كلماتهم ومن ذلك
بان الحكم العقلى هو وجوب المقدمة عند وجوب ذيها على وجه الكلى والحكم الشرعى هو الوجوب الخاص
الثابت فى مقدمات الواجبات كالوضوء للصلوة والخروج للحج وغير ذلك كما فى سائر الكبريات المسلمة

بها على ثبوت الحكم فى افراد موضوعاتها وعن الرابع بان البحث والكلام فى العناوين الكلية كوجوب المقدمة عند
وجوب ذيها وامتناع الانفكاك بين المتلازمين لا فى العناوين الخاصة المجهولة وكتب القوم من وجوب
الوضوء عند وجوب الصلوة وحرمة الصلوة عند نجاسة المسجد والعقل لا يدرك احكام ذلك لا بعد ورود خطاب
الشرع على وجوب الفعل او حرمته كالتحسين مثل حرمة الظلم ولو فى مورد خاص اذ يكفى فيه مجرد حكم العقل بالتحسين
والتقبيح من غير حاجة الى الخطاب اصلا وعن الخامس بان الحكم فى الكبرى قد يكون على وجه كلى كان يقول
الشارع كلما وجب فيه القصر وجب فيه الافطار وهذا بمجرده بعد ضم الصغرى الشرعية اليه كاف لاثبات
النتيجة من غير حاجة الى حكم العقل بامتناع انفكاك احد المتلازمين عن الاخر وقد يكون الحكم لبيان ثبات بالشرع
بحيث يحتاج الى ملاحظة حكم العقل بامتناع انفكاك بين المتلازمين ايضا كان يقول القصر ملازم للافطار
فلا بد من ضم كبرى عقلية اليه من امتناع الانفكاك بين المتلازمين يستدل بها الحكم فى الواقع ان كان
اللزوم شرعيا اذ لا بأس به كما فى الحكم لوجوب المقدمة وحرمة الضد والقصر والافطار من هذا الباب
ثم ان هنا امورا لا بد ان ظاهر ما ذكروه فى مطلق الدليل من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبرى وفى خصوص الدليل العقلى من انه حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى كما تقدم هو ان
الدليل فى عرف الاصول يغاير الدليل فى عرف الاصول يغاير الدليل فى عرف الميزان من حيث الافراد
والتركيب ضرورة ان الدليل عند المنطق هو مجموع المقدمتين اى الصغرى والكبرى على ما ينطق به
حدودهم من انه قول مؤلف من قضايا عدا يكون عنه آخر او يكون مؤلفا او قول آخر وليس ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبرى الا الاوسط اذ هو الذى يقع فيه النظر بان يجعل تارة محمولا فى الصغرى و
اخرى موضوعا فى الكبرى كما فى الشكل الاول او بالعكس كما فى الشكل الاخر او فيهما موضوعا او محمولا
كما فى غيرهما وذلك لان النظر ترتيب امور معلومة للتوصل الى امر مجهول فما يقع فيه النظر هو
الاوسط وليس الا امرا بسيطا كالمتغير فى قولك العالم متغير وكل متغير حادث والمركب هو حاصل
النظر اى تمام المقدمتين المركبتين من الاصغر والاكبر والاوسط فالدليل فى عرف الاصول بسيط لا
مركب ولذا يطلقونه على الادلة الاربعة الكتاب والعقل والاجماع والسنة لكن التحقيق ان
التوصل الى المجهول الخبرى باقل من تصديقين معلومين غير ممكن فضلا عن التوصل اليه بمجرد
تصور ضرورة احتياج المجهول الخبرى فى الاثبات الى ثبات علوم الحكم به للمحكوم عليه لينتقل منه
الى المحكوم ويلزم من ذلك ثبوت اللازم فالدال على اللزوم هى الكبرى وعلى ثبوت الملزوم للمحكوم
عليه هى الصغرى وذلك لان الغرض من اثبات المطلوب الخبرى ليس بيان مفهومه بل اثبات تحققه
الموصل الى ذلك لا يجوز ان يكون مفردا لا تصوريا ولا تصديقيا لان تصور المفرد لا يوجب تصور

دا في النسبة كليهما او احدهما فصلا عن التصديق بهما ولان القضية الواحدة ان لم تشتمل على جزء من
اجزاء المط فالتصديق بنسبة لا يوجب التصديق باخرى وان اشتملت عليه فكذلك ايضا ضرورة ان اثبات
شيء لغيره او اثباته بغيره لا يوجب اثبات الشيء سابق عليه واثبات الامر المباين له بل التامل
يعطي عدم كفاية تصور المفرد في معرفة مفرد اخر فيما يعرف اي الحد التام ايضا لان الموصل الى
حقيقة الشيء لا بد ان يكون مركبا موصلا اليها بكلا جزئيها فلو كان المقصود حصوله بها لم يحصل به
معرفة الكنه بل لاجل التعبير به دون الاخر بحيث يزول الاجمال بذكره بعده وان تسومح في الحدود
اللفظية الا ان الكلام في جعل حقيقة المحدود بعد العلم بها على وجه الاجمال مما اشتهر عند ارباب
الميزان من اتحاد اي تغاير المعرف والمعرف وان اختلافهما بالتفصيل والاجمال نظرا منهم الى ان المعرف
ليس له حقيقة واقعية بل هو من الامور الاعتبارية لبيان الغير وان الاجمال والتفصيل من صفات
الماهية بالنظر الى الانحاص فلا يوجب اختلاف الماهيتين في الواقع فيرجع الاتحاد والا لكانا
من باب المترادفين لان مجرد الاختلاف بالاجمال والتفصيل غير مانع من ذلك والحاصل ان جعل
المفرد دليلا في امكان الايصال الى شيء فلا بد من الحكم بتوافق الاصطلاحين وتنزيل ما في
الاصول على ما ينطبق على عرف الميزان كما ساعده التامل فيما دفع به الاشكال الا المتقدم على حدهم
المعرف للدليل الا ان يوجه بان الدليل وان استحال ان يكون امرا واحدا لكن لما كان علة لاثبات
النتيجة فكلما جاز استناد المعلول الى تمام العلة المركبة كذلك جاز اسناده الى عمدة اجزائها
ولما كان الوسط هو عمدة الدليل بل هو هو حقيقة لكونه واسطة في ثبوت الاكبر للاصغر اطلق عليه الدليل
لذلك فاطلاق المنطقي انما هو على الاخذ بتمام العلة واطلاق الاصولي انما هو على الاخذ بعمدة اجزائها
لا انه منكر للتركيب في اصل العلية فالباعث على اختلاف الملاحظة اختلاف الانظار بهم الثاني الثاني
ان الحق الذي لا ينبغي ان ينكر هو ان الدليل الجامع لشرائط المادية والصورية المذكورة في علم
الميزان يفيد العلم بالمقصود وهو ان الثابت للثابت للشيء ثابت له فاذا ثبت الافتقار فيثبوت
لكل حادث في كبرى قولنا العالم حادث وكل حادث محتاج الى المؤثر والحدوث للعالم في
صغراه ثبت الافتقار له بل هذا مما اطبق عليه عقلاء الاديان وبنوا عليه اصولهم وفروعهم ومعادهم
ومعاشهم وجرى عليه ديدن الانبياء والاوصياء والحكماء بل هو غريزة من زاد الانسان بل هذا
امر مجبول في طبيعة الحيوان كما نبه عليه بعض الاعيان الا ان المحكي عن السمنية انكاره استنادا
الى ان المط ان علم فيستحيل طلبه لاستحالة طلب الحاصل والا فكذا ايضا لان المجهول لا يطلب وحاصله
ان استلزام المط مستلزم لاحد المحذورين دفعا للاتهو محال فهذا استدلال فيتبادل عليهم نقضا

ان

٢٩

ان هذا المط الذي هو علم افادة الاستدلال العلم معلوم او مجهول فهو مع لانه طلبهما وهلا بعد
اختيار الشق الاول من الترديد بان الملازمة ممنوعة اذ المحال هو تحصيل العلم بالمط من الدليل الاول
لا مط ولو من دليل اخر بعد ان العلم الحاصل من احدهما غير الحاصل من الاخر شخصا او صنفا وكذا
اجيب وفيه ان الدليل ان اريد منه استحالة تحصيل الحاصل استحالة ايجاد ما كان موجودا بعينه شخصا ترد
بعبارة اخرى ليس المراد بالايجاد الوحدة الشخصية او النوعية ضرورة استحالة طلب مثل ذلك
مطلقا وان لم يكن الدليل واحدا لاكتساف وجوده الاول عن الفكر لعادة من خصوص الازمنة
والامكنة والاوضاع وغيرها ولذا قيل بان الجواب المذكور الزام باجتماع الامثال وهو محال بل
المراد الوحدة الجنسية اذ العلم الحاصل من الدليل امر واحد من هذه الجهة ومجرد تعدد الدليل
غير مجد لعدد وحدة المدلول ولذا نص في التجريد على اعتبار عدم حصول الغاية اي العلم في حصول
العلم به من غير تقييده بهذا الدليل وظني ان منشأ الاشتباه قبول الاستدلال النقض ثانيا
بالاستدلال الالزام الغير والعار فتجلى وقد يجاب ايضا بان المقصود من النظر الثاني استعلام
كيفية الدلالة لا اصلها والذي يجب هو الثاني دون الاول فتحقيق ان المراد من المجهول
من جميع الجهات ان يختار الشق الثاني ويمنع الملازمة او من وجه دون اخر فيمنع بطلان التالي
وذلك لان المجهول من جميع الجهات يستحيل طلبه لا لمحض عدم العلم باشتمال المقدمتين
على طرفي المط بل لاستحالة توجه النفس ضرورة عدم تعقل التوجه الى مجهول لا يعلم من هو
واين هو وكيف هو والى مطلوب لا يعلم لا اثر في العالم اذ ذلك ليس من وجوه المطلوب والا لما
بقي المجهول المطلق مصداق لكن محل البحث ليس من هذا الباب قطعا واما المجهول من بعض الوجوه
فلا مانع من طلبه بوجه ضرورة عدم استحالة العلم بالشيء المعلوم من وجه دون اخر والمجهولات
المطلوب حصول العلم بها من هذا الباب وليس طلبه نفس الوجه حتى يقال ان المعلوم منها لا
يمكن تحصيله والمجهول منها لا يتوجه اليه النفس كما عن الرازي بل انما هي المتصفة بهما فليست
معلومة من جميع الوجوه ولا مجهولة كذلك بل معلومة من وجه ومجهولة من اخرى كما نص عليه المحقق
الطوسي ره والى ذلك ينظر ما عن الشيخ الرئيس في جوابه عما اورده عليه الشيخ ابو سعيد على
الشكل الاول من الدور بان المط هو العلم بالنتيجة تفصيلا والحاصل في الكبرى هو الثالث
العلم بها اجمالا لا تقدير الثالث انه في ان ترتب العلم على النظر هل هو من باب التوليد كما عن
المعتزلة والافاضة كما عن الحكماء او العادة كما عن الاشاعرة وهو لازم للنظر عقلا غير
متولد عنه كما عن الرازي اقوال استدلوا لها بما ليدا ابطال الجبر الى ان فعل العبد ان كان ب

من باب المباشرة ان لم يتوسط بينهما فعل اخر او التوليد ان توسط وحيث ان العلم بالنتيجة
بتوسط النظر كما ان تحريك المفتاح بتوسط حركة اليد كان توليديا ورد بان العلم ليس من الاثار لا
التأثيرات اي الافعال وبان النظر ليس عبارة عن مجموع الحركتين اي الانتقالين بل فعلا
وبان صدور الافعال ليس عن الاختيار وبان مجرد توسط النظر اعم من كونه توليديا او عاديا
وذب عن الاول بان المراد من الفعل هنا هو الاثر دون نفس التأثير وعن الثاني بان النظر وهو الترتيب المعهود
من الافعال والتفسير المذكور مبني على الاكتفاء به وعن الثالث بان المعروض بطلان الجبر ومنه اتضح
الرابع اذ مراد الاشعري من نسبة العلم الى العادة هو تركه من الجانبين ويؤيد هذا المذهب ضرورة
علمنا بزوجية الاربع عقيب علمنا بكونها منقسمة الى المتساويين وكلما هو كذلك زوج وفرق
المنطقي بين الفعلين واخوير بان يقيل العلم دونهما واخذ قيد اللزوم في حده وتسميته
المطلوب نتيجة ودوران العلم مدار العلم بهما وكونه من افاضة او عادة مما ينكره الطبع
فما عليه اهل الحق انتهى قال البال واستند ثانيهما الى ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب
بالذات وفيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولما كان العلم الحاصل عقيب النظر حادثا
مندرج في تلك القاعدة المذكورة وهذا مبني على اصلهم والجواب على الاصول الفاسدة
والكلام معهم محل اخر لكن لا يخفى ان شيئا من هاتين المقدمتين ليس كبرى قياسهم لعدم انتاجهما
الا كون العلم الحاصل عقيب النظر من باب الافاضة على فرض كونه تعالى هو الموجد للحوادث
هذا الفرض هو محل البحث فالكبرى قضية حذف منها وهي ان كل حادث تم استعداده لوجود
يجب على الفياض تعالى ايجاده فبانضمامها الى الصغرى المشار اليها بقولهم ان العلم الحاصل الخ
تنتج مدعاهم فصدر الكبرى ماخوذ من الاولى وعجزها من الثانية واما مستند الاشعري المبني
على اصلهم الفاسد من استناد الممكنات باسرها اليه تعالى من غير مدخلية لبعضها في وجود
الاخر انه سبحانه قد يوجد بعضها عقيب بعض بلا وجوب عنه لكونه مختارا ولا وجوب عليه
لبطلان التحسين والتقبيح العقليين عنده فان تكرر منه تعالى ايجاده عقيبه سمي عادة والا فخارق
العادة ثم العلم الحاصل من النظر لما كان ممكنا استند اليه تعالى من باب العادة فلا استحالة
في انفكاكه عن النظر وان كان نادرا والجواب عنه مبني كما عن الاشعري ومادة النزاع
بينهما انه تعالى موجب عند الحكيم دونهم وان الايجاد موقوف على الاستعداد عند الحكيم
بخلافهم واليه جنح بعض اصحابنا مغايرا للحكيم بما ورد من ان العلم ليس بكثرة التعليم والتعلم
بل نور يقذفه الله في قلب من يشاء وقد يجاب البعض عنه ان المراد من العلم الحاصل في ذلك

عنه

٣ عنه الاختيار ما هو محل البحث ان ظاهرها التأبيد التوفيق الجمع كونهما نبويين وصدورها عن الجبابرة فيفسر
اليه تعالى من باب نسبة الفعل الى السبب دون المباشر فافهم وتدبر واستدل الرابع اما انه لازم عقلا فلان انعدام العلم
بالمقدمتين يستلزم عدم العلم بالمطلوب واما انه غير متولد فلان جميع الممكنات مستندة اليه سبحانه فالحكم
لا بقدرة العبد والجواب انه على اصولنا وظاهره استناد العلم بالنتيجة اليه تعالى بواسطة العلم بالمقدمتين
وهذا يخالف ما هو المعروف عن الاشعري من استناد الممكنات اليه تعالى ابتداء مع ان القائل منهم فتدبر وما في
شرح التجريد من احتمال ارادة المص من قوله وهو السلام عن الصحيح واجلى المذاهب مسلك الرجل من
اجلاء المذهب الرابع ان الحكم باعتبار الحاكم اما عقلي او شرعي وقد مر تعريفه وتعريف الثاني انه خطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير او الوضع فالخطاب جنس وخرج بتقييده بالشرع خطاب غيره و
بتقييد المتعلق بافعال المكلفين الخطاب المتعلق بغير الافعال كالذوات وبافعال غير المكلفين كفعل
وحمل الفعل على ما يعم الترك ونعل الاصل ليدخل الاحكام الشرعية المتعلقة بهما الا انه مع تعلق التكليف
بالترك كما تقدم من بعض في باب النهي فلا حاجة الى التعميم الاول وبقيد الحيثية خطاب المتعلق بافعال
المكلفين لا بالحيثية المذكورة كقوله تعالى ثم وليتم مدبرين والله خلقكم وما تعملون ونحو ذلك ولا فرق
في ذلك بين ان يجعل لفظ ما مصدرية او موصولة لتعلق الخطاب على التقديرين بفعل المكلف
فتخصيص الاخراج بالوجه الاول لا وجه له ثم ان اهمل الغزالي قيد الحيثية فاورد على طرده ما ذكر ودفع بعض
الحضرة باعتبار الحيثية في المكلفين وهذا وان دفع النقض بالاية الثانية من حيث ان الخطاب فيها
لم يتعلق بافعال المكلفين من حيث كونهم مكلفين لا انه يجب عليه النقض بالاية الاولى وبمثل انهم
كانوا فاسقين ويخرج الاحكام الوضعية عنه والمراد بالاقتضاء الفعل والترك مع المنع من
النقيض وبدونه فيتناول الاربعة من التكليفية واضافة قيد التخيير لادراج الاباحة كما ان اضافة
قيد الوضع لادراج الاحكام الوضعية واشار بذلك الى جعل الاحكام الوضعية امورا منتزعة من الاحكام
التكليفية لا مجعولة شرعية كما عليه شيخنا الانصاري ويأتي اليه الاشارة انشاء الله ثم انهم اوردوا على الحد المذكور
اشكالات مثل عدم تناوله الخصوص الشيء بل اولا الاحكام المختصة ببعض المكلفين كوجوب ستر العورة
في الصلوة على المراة لعدم عمومها المكلفين بل لا شيء من الاحكام لعدم عمومه لجميع الافعال
الجمع المعرف كالجمع المضاف ظاهر في العموم ومثل ان خطاب الشرع قد يتعلق بغير المكلف كصحة عمل
الصبي وشهادته وندبية الراجح وكراهة المرجوح واباحة المباح في حقه ومثل انه لا يتناول الحكم الوضعي
المتعلق بفعل غير المكلف كسببية اتلاف المجنون لضمانه او بغير الفعل كطهورية الماء ونجاسة العذرة و
نحو ذلك وذب عن الاول بان المراد بالافعال والمكلفين الجنس فان الجمع المعرف قد يطلق عليه كما

اقسام الحكم

تعقيم في بابه لكنه مجاز لا قرينة عليه وعن الثالث بان الصواب ان كان اهلا لتوجه الخطاب التكليفي اليه فهو مندرج
تحت عنوان المكلف اذ لا نعني به الا من توجه اليه خطاب بالحكم غايته الامر عدم توجه تكليف خاص اعني الوجوب
والتحريم اليه وهو لا ينفي صدق عنوان المكلف عليه بالمعنى الاعم وان لم يكن اهلا له اما عقلا كغير المميز او شرعا
كالمميز عند من لا يعتد بعمله فلا ريب انه لا حكم في حقه اصلا فلا يرد النقض الا بالحكم الوضعي فان ثبوته في
حقه لا يتوقف على توجه الخطاب اليه والجواب عن الرابع ان المراد تعلقه بفعل المكلف في الجملة سواء كان ابتداء
او ثانويا وتلك الخطابات وان تعلقت بغير المكلف ابتداء الا انها تعلقتا بفعل المكلف على نحو الاول
واللزوم ولو شاءنا وسلمنا بان الجواب عن الثالث ايضا فافهم وتامل والتحقيق ان تعريف الحكم بالخطاب
ان كان اصطلاحا منهم فلا مشاحة لا انه دون اثبات مثله خرط القتاد بعد عدم كون اطلاق الحكم الشرعي
على الخطاب الصادر منه معهودا بينهم فضلا عن بلوغه درجة الكشف عن النقل التعييني والتعيّني وان كان
بيانا للمعنى اللغوي او مصداق من مصاديقه كما ان الغالب في الاصطلاحيات هو كذلك فلا ريب ان معنى الحكم
لغة وعرفا هو الانشاء والجعل الخاص فالحكم الشرعي نوع خاص منه وهو الجعل الصادر من الشارع من حيث
هو شارع واخصر منه ان يكتفى عن قيد الحيثية بالتعليق على الوصف المشعر بالعلية وان كان ولا بد فالاولى
في تعريفه ما ذكره بعض المحققين من انه ما جعله الشارع في الشريعة مما ليس بعمل فخرج بقيد الشارع عما
جعله غيره وبقيد في الشريعة ما جعل في غيرها كالاوضاع الشرعية بناء على ثبوتها فانها جعل في غير الشريعة
وان كان الموضوع له محمولا فيها وبالقيد الاخير عن مثل الصلوة والصوم مما جعله الشارع في الشريعة وليس
بحكم والحاصل ان الحكم هو مؤدى الخطابات الموجودة لا انه الخطاب نفسه فالاطلاق عليه من باب اطلاق
اسم السبب على المسبب ثم انما يتم ذلك على مذهب الاشعري القائل بالكلام النفسي ولعله صدر منهم تبعا لهم
في ذلك غير ملتفت عن حقيقة الحال وكيف كان فالحكم التكليفي خمسة المعروفة واما الوضعي
على ثبوته فقد قسم ايضا الى اقسام خمسة السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد والتحقيق كون مثل
الطهارة والنجاسة والملكية والحرية والرقية والزوجية والبنوة ونحو ذلك من هذا الباب لتخصيص
الاطلاق على بعضها دون بعض لا وجه له بعد ان الجميع من واد واحد فالاولى جعل ما وراء التكليفية
من الاحكام الشرعية وضعية كل ذلك في الحكم الشرعي واما العقلي فكذلك ينقسم الى تكليفي ووضعي
وينقسم الاول الى الخمسة المذكورة ايضا لان العقل اذا ادرك الحسن فاما ان يحكم بالحسن مع عدمه
والثاني هو الاباحة العقلية وعلى الاول اما ان يكون حكم الفعل او الترك وعلى التقديرين اما ان
يكون مع تجويز النقيض او بدونه وهذه احكام شرعية عقلية الوجوب والحرمة والندب والكراهة واما
حكم الوضعي فكحكمه بشرطية الفهم والقدرة للتكليف وسببيتهما عليهما السقوط وتنجز العمل الوضع

على

تمام مر فوائد

على الوجه الذي امر به كلا معينا او تحققه به لكن كان الواجب الشرعي ما الزم الشارع بفعله بمعنى انه طلب فعله
ولم يرض بتركه والواجب العقلي ما حسن فعله عند العقل وقبح تركه والحرام الشرعي ما الزم الشارع بتركه بمعنى
انه ترك ولم يرض بفعله والحرام العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح تركه والمكروه الشرعي ما طلب الشارع
تركه مع الاذن في فعله والمكروه العقلي ما حسن تركه عند العقل ولم يقبح فعله والمباح الشرعي ما رخص في فعله
وتركه وخير بينهما والمباح العقلي المقدور الذي لا حسن في فعله وتركه وسيظهر مرادنا بالحسن والقبح في
الاصل الاتي واطلاق عليه اصل لا خلاف بين الفرقة العدلية وهم المعتزلة والامامية في ثبوت
التحسين والتقبيح العقليين وان اختلفوا في ان ثبوتهما للافعال هل هو لذواتها او لصفات لازمة للذات
او ان اتصاف الفعل بالقبح لصفة توجبه فيه ويكفي في الحسن عدم موجب القبح او بهما بالوجوه والاعتبارات كما عليه
الجبائية وانكر عليهم الاشاعرة ثبوت ذلك فهنا مقامان الاول في اثبات اصل التحسين والتقبيح الا انا نقدم
مقدمة يطلق الحسن تارة على موافقة الغرض والقبح على خلافه فيقال قتل زيد حسن لاعدائه وقبيح لاوليائه
واخرى على ملائمة الطبع كاطلاق القبح على خلافه فيقال اكل الغذاء اللذيذ حسن وشرب الدواء المر قبيح
وثالثة على صفة الكمال كما القبح على صفة النقص فالعلم حسن والجهل قبيح ورابعة على ما لا حرج في فعله كاطلاق القبح
على ما فيه الحرج شرعا وخامسة على كون الفعل ما اثنى الشارع على فاعله كالواجب او ما ذم عليه كالحرام وهذا
راجع الى السابق وان هذا الفرق ثبوته لواسطة بالمباح وفعل غير المكلف وعدا منها المعروف في الحسن والقبح
الشرعيين وسادسة على ما يستحق فاعله المدح عرفا كالقبح على ما يستحق فاعله الذم كذلك فخروج الجندي بلباسه
حسن وخروج الفقيه بلباس الجندي قبيح وسابعة على ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله كاطلاق القبح
على ما ليس له ان يفعله كما عن احد تفسيري المعتزلة وثامنة على كون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل المدح
والثواب من حيث هو فاعله كاطلاق القبح على كون الفعل بحيث يستحق فاعله عند العقل الذم والعقاب كذلك
فالاطلاقات ثمانية وقد يقتصر فيها على ذكر الثلثة كما في لسان الاقدمين او الخمسة كما هو كذلك في لسان
الاخرين ويمكن ارجاع بعضها الى بعض بل ارجاع الجميع الى واحد منها الكل بحيث يجعل ذلك الواحد
ملاك الصدق والاطلاق وبعض المذكورات اخص مطلقا من الاخر وبعضها اخص من وجه وقد نص غير واحد
كالفاضل والسيد المحقق وشيخنا البهائي واللاهيجي والفاضل المقداد وتلميذه الكاشي قدس سرهم
بل المحقق الشريف وشارح التجريد وصاحب المواقف والاسنوي والعضدي وشارح المنهاج وغيرهم على
ما حكى بعض النزاع عليه واطباقهم على ثبوتهما باول المعاني وتردد حال المعنى الثاني في خروجه عن النزاع الا انه
يكذبه مراجعة كتبهم وتوهم العضدي تبعا للحاجبي ان النزاع في حكم العقل بحسن حكمه تعالى وقبحه او
ان النزاع في ادراك العقل حسن الفعل وقبحه بالنسبة اليه تعالى كما يظهر من كلامهما في الدليل الثاني وتبعه

[illegible]

ارادتهما مايلم الثلثة او الاثنين كما ان جعل بعضهم النزاع فى الثالث معللا بان الكلام فى ان العقل مع قطع
النظر عن الشرع هل يدرك ان الفعل يستحق فاعله الثناء او الذم فى نظر الشارع ولا يكلف مع ان التعليل
المذكور الصق بالثانى وما قيل فى دفعه من انه سهو لان تحرير النزاع الآتى فى مسئلة الملازمة لعله سهو
نعم ما ياتى من اتحاد العنوانين ثم ان الظاهر من اللفظين ما يعم المعانى المذكورة اى المرغوب فيه والمرغوب عنه
كما يقتضيه بل لعله الاصل التبادر وعدم صحة السلب فيصح سلب خصوص كل واحد وان كانت المجازية فى
بعضها الاعلى من قوة الاول ثبوت الوضع وعدم ثبوته فى ذلك مما لا يترتب عليه ثمرة نعم المسئلة عقلية
وايضا الظاهر عموم محل النزاع لا فعال الله كما يعطيه عموم العناوين والادلة وعدم اتصاف افعال الله بهما معا
لا يدل على اختصاص افعال العباد لا امكان الاتصاف ثم من توهم ان الظلم قبيح وان لم يصدر ثم الملاك
الثواب والعقاب على افعال الله غير صحيح بل يقتصر على المدح والذم فالاولى اسقاطهما عما هو محل النزاع وقد
يؤيد ذلك بعدم استقلال العقل باثبات الاخرة وفيه بعد اعترا استقلاله فى الجملة انه لم يستقل بالتفاصيل
ان النزاع كما يجرى فى المستقلات يجرى فى غيرها ايضا لكن قد يعتذر بان مراد من اقتصر على الثواب والعقاب ما يعم
المدح والذم كما ان مراد من اقتصر على صدق ما يعم ما يعمهما ومراد من جمع بينهما الاشارة الى ذلك ايضا ثم التقييد
بالعاجل والآجل كما فى بعض العبائر غير صحيح بعد دعوى الملازمة المعاند جميع العقلاء حتى نفاة الاديان كما نص
عليه الشريف فى الاعتراض على صاحب المواقف حيث قيدهما ثم ان النزاع يعم الحكم الواقعى والظاهرى والاصلى
والفرعى والقطعى والظنى والاستقلالى والتبعى باقسامها من كون الحكم والمحكوم مستقلين كما فى ان العدل
والاحسان الظلم والعدوان والاول تبعيا والثانى استقلاليا كالحكم بقبح ضرب الابوين المتوقف
على حكم الشارع بقبح الاف فى صراحته وبين كما فى وجوب المقدمة ونحو ذلك كالملازمة العادية بالادلة
وان كان لسان اصل الافعال المذكور كلامهم تقدم السير الاشارة لكن مقتضى قول الاشاعرة كغيرهم
التعلق بنا فى هذه الاحكام اليهم الا ان يجعل ذلك اعتراضا عليهم واصل المذهب فافهم وربما
كان فالفرق بين الاعتقادات وغيرها فى ذلك كما عن بعض الاخباريين حيث لزم ثبوت حكم العقل
فى الاول دون الثانى فرق بلا فارق ثم التجاوز الى الظن وان كان يساعده تمثيلهم بالاولوية الا انه
بنا فى هذا المقام ان العقل بما لا يتصور موضوع الاحمال فافهم ثم ان النزاع مما هو بين الايجاب
الجزئى والسلب الكلى ضرورة خلو بعض الافعال عن كلا الوصفين كما يساعده صراحة الوجدان و
انطباق الادلة بل الفريقين على وجه المباح العقلى الذى لا مدح فى فعله ولا ذم على تركه فتأمل ثم المراد
بالعقل فى المقام هو القوة المشتركة بين الانام الخالية عن شوائب الاوهام لا خصوص الكاملة الحاصلة
فى النبى والامام عليهم السلام ولا الناقصة الموجودة فى الهمج الرعاع من العوام وبالجملة المراد به ما يطلق العقل

سواء

فى معناها

فى محل النزاع

معنى العقل

سواء كان فى الموحد او المشرك وتعتبر فى بعض الاخبار بما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان انما هو باعتبار
القابلية دون الفعلية والازم الحكم بارتفاع التكليف عن الكافر لانتفاء العقل فيه بل لعل اطلاقه
السلطنة النكرى على ذلك فى بعض الاخبار باعتبار اعماله فى غير محله او انها قوة اخرى تجامع ذلك اذا
ظهر ذلك كله فاعلم ان المحكى عن العامة والعدلية الا من شذ منهم كالخوارج والبراهمة والثنوية والحنابلة
والكرامية على ما قيل بل وعن بعض الاشاعرة ادراك العقل الحسن والقبح وعن بعض الاشاعرة انكار
ذلك والقول بان الافعال قبل الشرع سواء لا ايهامها جهة محسنة ولا مقبحة واذا الشارع عرضت
لها فلعله الامر بما يقال انه قبيح والنهى عما يقال انه حسن كما فى نسخ الحرمة بالوجوب ونسخها بالامر الى النهى
سببا لعدمهما وليستا علتان لا بمعنى تحقيق حكم الشرع لحكم العقل بل الظاهر كل منهما لا الاثر فى الكشف
عن الجهتين لا بمعنى كون الخطاب الشرعى لمجرد الكشف عنهما من دون افادة ايجاب او تحريم كما فى اوامر الطبيب
بل لكون الجعل والالزام لمراعاتهما وكيف كان فالحق ما عليه اهله والنا عليه وجوه الاول قضاء الضرورة
لان العقلاء لا يرتابون فى حسن العدل والاحسان والصدق النافع وقبح الظلم والعدوان والكذب الضار
وليس ذلك بالشرع اذ يقول به من لا يتدين به ولا بالعرف لاختلافهم بالامم ولا الخلاف فيه فتعين ان يكون
من قبل العقل وهو المطلوب كذا قيل والاولى ان يقال فى التعليل بانا نعتقد فى صريح الوجدان ونحلى
العيان ان من الافعال ما هو حسن عند العقل بمعنى ان فاعله يستحق المدح والثناء عنده من حيث كونه
فاعلا له كما ذكر ومنها ما هو قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم عنده كذلك فانكاره مكابرة فلا يرد ما
ذكره شارح التجريد من ان اريد بالحسن والقبح ما لا يرجع الى المعنى المتنازع فيه فلا يحصل الاثم بها
لكن يجوز ان يكون هناك عرف عام مبدأ لذلك الحسن والقبح فلا يلزم اختلاف الامم فيه الثانى انه لو
المختار اذا خير بين الصدق والكذب وتساويا اليه اثر الصدق قطعا وكذا اذا راى شخصا لا يعا
قد اشرف على الهلكة وقدر على انقاذه بسهولة انقذه وان لم يرج ثوابا او شكورا وليس الا لاتصاف
العقل بالحسن وذكر ما الاقرب بالمعنى المتنازع فيه والاعتراض على الاول بانا لا نم ايثاره الصدق
ولو سلم فلانا لا نسلم انه لاتصافه بالحسن بالمعنى المتنازع فيه بل باحد ما ذكر والوجوه ايضا فيعنى الاستواء
لان فرضه لا يوجبه وعلى الثانى بان الباعث على الانقاذ هو الرقة الجنسية المجبول عليها جميع
الانسان دون الحسن مدفوع بان ذلك كله مكابرة للوجدان ثم يرد عليه بل على اكثر ادلة المحققين
انه راجع الى العطف العقل اذ لا يتم بدون دعوى الضرورة وسيما انها غنية وكفاية فالفضل تجا
للباحث بعد ما ورد الاعتراض المذكور على المثال الاول ولو سلم ذلك فى حق الشاهد فلا نسلم فى
حق الغائب لعدم القياس فانا نقطع بانه لا يجب مع تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح فى حق العباد انتهى

الاقوال

الادلة

الاول

الثانى

وقيل اولا ان هذا ناظر الى قصر النزاع على افعال الرب دون افعال العباد وقد عرفت عمومه مع ان حكم العقل بحسن ابتداء
الصدق على الكذب ليس لكونه اثرا عبدا او ممكنا او مخلوقا بل لكونه فعلا اختياريا عالما فيجري في حقه تعالى ايضا مع ان
الانفكاك في بعض الافعال لا يوجب الانفكاك في الكل واما الموجبة الجزئية كاف في صدق قولنا يجوز وقد
عرفت انها محل النزاع دون الكلية مع ان لنا ان نمنع قبح تمكين العبد من المعصية في حق العباد ايضا لعدم احاطة
جميع ما هو معتبر في موضوع حسنه وقبحه ضرورة توقف الحكم على ثبوت الموضوع بجميع ما هو معتبر فيه
من مع ان قبح التمكين هنا مسمى لا عقلي لجواز ان يكون هناك حكمة تخص العباد فلا يتم التقريب وحكمة تمكين
تعالى للعبد من المنكر انتفاء فائدة التكليف بدونه فيلزم نقض الغرض في خلقهم وامرهم ونهيهم كما لا يجب
عليه انقاذ الغريق المحترز عن هلكه بجوع او عطش او حرق او غرق او مرض لحكمة الاختبار والابتلاء
والامتحان وقبح ما ترك ذلك مع القدرة عليه وقد لا يمكن بعض العباد من بعض المحرمات لما يعلم من
الحكم هذا وقد يقال بان الشارد اصح على الكذب انما يدل على المطلوب لو قلنا ببطلان الترجيح بلا مرجح اذ لا
مرجح الا الجهة المحسنة وبطلان ذلك ثم اذ الباطل هو الترجح من غير مرجح دون الترجيح الذي هو فعل المرجح
بلا مانع من ترجيح المرجوح على الراجح فضلا عن المساوي كما هو شاهد في اكل احد الرغيفين وسلوك
احد الطريقين مع التساوي وقيل استدلال العقل باستحالة اختيار احد المتساويين على الآخر والا
لزم انتفاء ذات الممكن وجوده فيلزم الترجيح بلا مرجح وقد اطبقوا على استحالته لا نظر في الامر لليس
في الممكن شرع سواء كما هو حاق معنا فكيف يعقل ترجح احدهما على الآخر ولذا قالوا الشيء ما لم يجب
لم يوجد كيف ولزم منه سد باب الاستدلال بوجود الممكن على وجود الواجب لعدم انقطاع الحاجة الى ما
يوجده وهو كما ترى فظهر ضعف قولهم بان الترجيح بلا مرجح محال وما قيل من ان الترجيح بلا مرجح قبيح ابدا
بان اختيار احد طرفي الممكن لامر لا يعد عند العقلاء من المرجحات قبيح واذا امكن الاستناد اليه
في الاختيار والايجاد وما قيل من ان القاطع الجائع يتمكن لعادة المختار على ترجيح احد المتساويين المرجوح
على الآخر مردود بان الوجوب للداعي اما الامكان للمكان لا ينافي عدمه قبل حصوله ثم خفاء بعض المرجحات في
بعض الاحيان مما لا ينكر ولعله لبس الامر على القائلين به الثالث انه لو كانا بالشرع فقط لزم افحام الانبياء

الثالث

والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان النبي اذا قال انظروا في معجزتي لتعلموا صدقي كان لهم ان يقولوا لا
ننظر ولا يدفع النبي عنه فيجمع واعترض عليه اولا بان حكم العقل بوجوب النظر لو سلم ليس ضروريا بل موقوف
على مقدمات نظرية من كون النظر مفيدا للعلم مطلقا وفي خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانها
لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به واجب والسمنية يخالفون الاول والمهندسون الثاني والحشوية الثالث
والصوفية الرابع وغير واحد من الاصوليين الخامس فالمحذور مشترك اذ لو يريد ان للمكلف ان يقول لا انظر

حتى

٣٣

حتى يجب ولا يجب حتى انظر واعلم الوجوب كاف في لزوم الافحام وقيل ان تحقق كونهما بالعقل لا ينافي الافحام ضرورة
ان الضرر الحاصل بدعوى النبي مما يستقل العقل بوجوب دفعه بمجرد احتمال صدقه من غير توقف على العلم به خوفا
من خبر مجهول الصدق ايضا فالعقل لا يعذر تارك النظر ولو قلنا بعدم وجوبه لحدوث ايضا لعدم نهوض تركها
عذرا للراكن اليها على القول بعدم الوجوب كما تقدم في باب وجوب المقدمة ولذا لا تسوية بين هذا الجاهل التارك
للنظر والعالم العاصي في استحقاق العقاب اذ ليس مناط تنجز التكليف في حق المكلف هو العلم به تفصيلا
بل الالتفات الى اصل الشريعة واحتمال العقاب على ترك ما فيها كاف ولذا يعاقب الكافر على الفروع ايضا
كالاصول وليس في العقل ما دل على قبح عقاب هذا الجاهل بل فيه ما يدل على حسنه ولذا انكر بعضهم وجود
الجاهل القاصر في العالم لان مقتضى اللطف التفات المكلف الى مجموع الشريعة ولو اجمالا وقد ذكرنا
معنى اعتبار الفحص في العمل بالاصل وانه عليه الاجماع اذ ليس على النبي ايصال البيان الى كل احد فظهر ان دفع
الافحام على طريقة العدلية لا يتوقف على اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها بل على ما يتحقق به
خوف الضرر اذ وجوب دفع الضرر مما جبل عليه طبيعة الانسان بل طبايع الحيوان كما هو شاهد بالحس والعيان
مع ان مخالفة السمنية في كون النظر مفيدا للعلم مكابرة ومخالفة المهندسين كذلك ايضا ولعل مخالفة
الصوفية في اصل توقف العلم على النظر لا في انحصار الطريق فيه لامكانه عندهم بطريق الكشف ايضا ودعوى
المقدمة قد تقدم الكلام فيه وثانيا بمنع توقف الوجوب على النظر نظرا الى ثبوته عندهم بالشرع نظر او
لم ينظر فلا يتم قوله فلا يجب حتى انظر ولو اولا يلزم منه تكليف الغافل لانه لا يفهم التكليف وانه يصدق
به وقيل ان الزام المكلف لا يمكن الا بعد ثبوت الوجوب عنده وتنجزه عليه ومجرد ثبوته في الواقع لا يجدي
في الزامه فثبوت وجوبه عليه ان كان بالعقل صح الزامه به وان كان بقول النبي فاحتمال كذبه مانع عن الالزام
وان كان بشرع سابق فيجري فيه هذا الكلام وقد ظهر بذلك ما في كلام بعض من عاصرناه في مقام
الجواب عن هذا الجواب من انه لو صح لنقض فيما لو ارادوا بقولهم لا يجب حتى انظر انه لا يجب عليه النظر
واقعا حتى انظر لا فيما لو ارادوا انه لا يجب النظر عندنا اي لا يثبت وجوبه عندنا حتى ننظر اذ يلزم
الافحام ح ولا يجدي وجوب النظر عليهم واقعا بل لا وجوب النظر عقلا دفعا لخوف الضرر اذ ينهض
في لزوم العجز والانقطاع اذ قيل انه تم على الاول ايض لان النبي لا يتمكن من اثبات الوجوب الا في حق

الرابع

لو دفعا المكلف بعد علمه بصدقه الرابع انه لو لم يكونا بالفعل لزم جواز ظهور المعجزة على يد
الكاذب والتالي باطل اما الملازمة فلان حكم العقل بعدم جواز ذلك ليس الا لكونه فعلا قبيحا
للمدعي وان تصديق الكاذب قبيح صدوره منه تعالى لعلمه وحكمته وغناه فاذا بطل قبحه يثبت
جوازه اذ الدليل عليه غيره لا يقال يكفي في الامتناع قبحه بالشرع اذ قيل بعد منع كفاية ذلك انه

موقوف على ثبوت الشرع فاثبات الشرع به دور واما بطلان التالي فلانه سد باب اثبات النبوات وما قبل من ان الملازمة من جواز عقلا وقوعه لانا نقطع بخلافه للعادة مردود بان المراد بالعادة ان كان العادة في المعجزة فيجرى الاشكال المذكور على جميع مواردها فلا يثبت جريان معجزة على يد صادق اصلا فضلا عن تكررها حتى تتحقق بها عادة او حصول العلم وان كانت في غيرها فتاثيرها فيها غير معقول هذا وقد يقرر هذه الحجة بحيث تتضمنها بانه لو لم يكونا بالعقل لم يقبح شيء من الاشياء والتالي باطل بالضرورة بقبح امور منهم مثل اظهار المعجزة على يد الكاذب وعقاب المطيع واثابة العاصي والترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح على الراجح والتكليف بما لا يطاق وتكليف الغافل والمجنون والصبي والحيوان والجماد والنبات والظلم ونقض الغرض والجبا العبد على المعصية وترك الطاعة واخذه بذلك وعقوبته عليه ونفي ذلك كله بالشرع بعد توقف ثبوته عليها محال وعلاوة ردوا مخ او بدعوى العلم من العادة على عدم وقوعها فقد عرفت ما فيها خصوصا بعد ما يراه الخصم من امكان بعضها بل وقوعه كالتكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح واجبا العباد ونحو ذلك من القبائح وما ذكره بعض الاشاعرة من ان اظهار المعجزة على يد الكاذب نقض ايضا ممنوع مردود بان مرجع النقص في الافعال عند التامل الى القبح العقلي كما نص عليه في المواقف وغيره الخامس انهما لو لم يكونا بالعقل للزم ارتفاع الوثوق بالمعاد وبوعده ووعيده تعالى والتالي باطل اما الملازمة فلان الاعتماد في ذلك انما هو على اخباره تعالى واخبار رسله بطل التحسين والتقبيح نظرا في احتمال الكذب الى تلك الاخبار اذ لا مانع عند العقل سوى قبحه عليه اذ لا مانع جائز وقوعه وهو المراد بالتالي واما بطلان التالي فواضح لكفر المرتاب في ذلك اجماعا واستناده ان لكذب الى الشرع او العادة قد مر ما فيه وقد يعتذر في هذا الوجه بوجوه مثل ان تطرق الكذب على ما الاشعري من الكلام النفسي محال وعثمان ان تطرقه شرك الورود دس لعدلية والجبرية بعد احتمال وجود ما يدعو الى الكذب من مصلحة تقع على مصلحة الصدق كما هو كك في التعبير في حق الاثم ولا مانع من جريان مثله في حق الرسول لحضرته من غير فرق بين كون الحسن والقبح ذاتيين او بالوجوه ضرورة عدم منافاة بقاء الحسن الذاتي في الصدق بوجود مصلحة تقع على خلافه على الاول وان كان الامر على القول بالوجوه اظهر ومثل ان احتمال الكذب مندفع بما عند الاشعري من ان الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال اجماعا وانه يلزم ان يكون في حال صدقنا اكمل منه حال كذبه وانه لو اتصف بالكذب لزم قيام الحادث بذاته لو كان حادثا واتباع العدم عليه في ذلك الكلام لو كان قديما لان ما علم قدمه امتنع عدمه وبطلان الاول واضح وكذا الثاني ضرورة ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه ومن ان الاجماع منعقد على عدم صدور الكذب منه تعالى في الاحكام المؤدية الى الايمان وعكس

الجواب

الجواب عن الاول بان المراد بالكلام النفسي اما مدلول الكلام اللفظي كما عن بعضهم او الامر القائم بالذات من الازل كما عن غيره ولا يعقل له معنى غير راجع الى العلم والارادة ولو سلم نمنع اتصافه بالكذب بل علي كما في غيره وتطرق احتمال الكذب الى هذه الكلمات وما افهمنا لما يكشف عنه من المعنى القائم بالذات في الخط بل قد يقال بانه لا مناص من لزوم الكذب في اخباره ولو كان كلامه ازليا ناظرا الى اقتضاء في نحو قوله انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون ونحو ذلك مما اخبر بطريق المضي لسبق وقوعه على الازل واستحالته تقتضي بتعين الكذب في مثلها وعن الثاني بان استقلال العقول العدلية بقبح صدور الكذب عن الشارع كاف في دفع ورود الاشكال عليهم اما منهم فلانحصار المصلحة الداعية الى الكذب في جلب المنفعة او دفع الضرر او تحقق الاضطرار اليه وانتفائها في حق الغني القادر ضروري واما من الانبياء فاما للزوم نقض الغرض من بعثتهم لتبليغ الاحكام اذ به يرتفع ثم يتطرق احتمال الكذب الى توقفه ذلك واما لوجوب الاسوة بهم لما دل على وجوب متابعة النبي والامر بها بعيد في الكذب قبيح واما لان الاثبات بالمعجزة التي هي من افعاله تعالى يقتضي تصديقه تعالى اياه فيما يقوله وتصديق الكاذب قبيح في حقه تعالى لان نوع من الكذب والاضطرار في حقهم حتى يجوزه واما الوجوب ردعهم عن الكذب لعموم ادلة النهي عن المنكر مع انه غير جائز واما الغير لك بما ذكر في محله وما قد يتراءى من صدور الكذب عنهم احيانا كما في قصة نوح حيث قال ان ابني من اهلي فكذبه تعالى بقوله انه ليس من اهلك وحكاية ابراهيم هذا ربي في المواضع الثلثة وقوله بل فعله كبيرهم وقوله اني سقيم الى غير ذلك محمول بعد معارضته لما ذكر ولما هو اقوى دلالة من ادلة تنزيه الانبياء عن جميع المعاصي خصوصا عن مثل الكذب المنافي لحكمة بعثتهم على ما هو مذكور في محله من المحامل واما قبح صدور الكذب من الائمة فلانا لا نمنع صدوره خلاف الواقع في حضرة التقية او غيرها الا انه لا يوجب عدم الوثوق بقوله لان الاصل عدم الداعي بل لانه ما حكم به حال التقية هو الحكم الشرعي ولو في موضع التقية وعن الثالث بعدم خفوض ما ذكر سندا اما الاول فلما مر من ان مرجع النقص في الافعال الى القبح العقلي وبه يهدم اساس مذهب الاشعري ومنه انقدح الثاني واما الثالث فلما ذكره شارح التجريد من انه لو تم لدل على امتناع صدوره تعالى ايضا اذ يقال صدقه ان كان حادثا لزم كونه محلا للحوادث وقديما امتنع عليه الكذب لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اه السادس جملة من الايات والاخبار الدالة صريحا او فحوى او اشارة او اشعارا على ابتناء الاحكام على الحسن والقبح العقليين مثل قوله ان الله لا يامر بالفحشاء وقوله ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي دل على تعلق الامر والنهي ضرورة البغي وقوله انما حرم ربي الفواحش وقوله قل امر ربي بالقسط ونحو ذلك مما دل على سبق الفحشاء والمنكر والعدل والاحسان على تعلق الامر والنهي ضرورة تقدم الموضوع طبعا على الحكم ومثل قوله وما انا بظلام للعبيد وما الله بظلام وكن كانوا انفسهم يظلمون

وما كان ربك مهلك القرى بظلم وانحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون
وما الله يريد ظلما للعالمين ونحو ذلك مما دل على ان الظلم بنفسه قبيح ومثل قوله ان الله نعما يعظكم وقوله
ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء
ما يحكمون ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار ونحو
ذلك مما دل على قبح التسوية بين الخير والشر فدل على المطلوب من جهتين ثبوت القبح فى اصل التسوية ووجود
الخير والشر فى الواقع ومثل قوله فانظروا الى رحمة الله انظروا ماذا فى السموات والارض ويتفكرون فى خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض اولم يتفكروا فى انفسهم
اولم ينظروا الى السماء فوقهم ونحو ذلك مما دل على حسن التفكر فى الواقع واداء التفكر الى الحسن والقبح
ومثل قوله لا تدعوا مع الله الها آخر لا تجعلوا لله اندادا ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم من ما ملكت ايمانكم من
شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون احتج عليهم
بما هو ركوز فى عقولهم من قبح كون احدهم شريكا لمن يردعهم عن جعل عبادة شركاء ومنهم بان التشريك
مما اودع فى جبلتهم والائم بتوجه عليهم التوبيخ الى غير ذلك من الايات ومثل الاخبار الكثيرة الواردة فى
باب العقل والجهل المجموعة فى الكافى وغيره نحو قوله العقل ما اكتسب به الجنان وعبد به الرحمن وان الله
سبحانه يدافع العباد يوم الحساب على قدر ما آتاهم من العقل فى الدنيا وان الثواب والعقاب على قدر العقل
وان العقل نور يميز الحق عن الباطل ومثل قوله صلى الله عليه وآله بعد نزول قوله ان فى خلق السموات
والارض لآيات لاولى الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر بها وقوله احسنوا الى من عسى ان يكون ايل
اسارايكم وقوله اياكم والظلم فان الظلم ظلمات وفى اخوان الظلم ندامة وقوله الكذب يهدى الى الفجور الى غير
ما دل على ان فى هذه القبائح شيئا ولو لم يدل عليه الشرع من الاخبار ولا يحصى وتوهم ان الادلة النقلية غير
ناهضة على اثبات العقليات مدفوع بان المطلوب دعوى العلم بما الخطر ذلك كله على كون العقل حاكما
لا مانع من ذلك بوجه والقول بان الاستدلال بها انما يتم بعد تقبل الشرع فلا عبرة به او بعد ثبوت
بالشرع فيدور او يتسلسل وبالعقل مردود بعد اختيار الشق الثانى بانه لا مانع من تعدد الاول
او الشق الاول بان ذلك من باب مماشاة الخصم حيث زعم جواز اثبات السرع بالشرع من غير
محذور وهذا والاصحابنا وجوه اخر استوفينا عددها فى كتابنا الجوامع فراجع ولا الاشاعرة وجوه
امهاتها كما انا بالعقل لزم قيام المعنى بالمعنى والتالى باطل اما الملازمة فلان حسن الفعل صفة وجودية
اما انه صفة فلانه قد يحمل على مفهوم ضرورة انه لا يلزم من تعقل الفعل بالكنه تعقله واما انه وجودى
فلان نقيضها وهو حسن سلب بدليل انه لا يقتضى محلا موجودا والالم يصدق على المعدوم فيكون

شكوك الاشاعرة والاول

الحسن وجوديا والا لزم ما لم يقل عليه من الحسن حسن فى عليه انه حسن اذ لا مخرج عن الاثبات والنفى فلم يكن الحسن صفة حقيقيا
اذا المعدوم لا يكون له وصف لا مقومة واذا ثبت ان نقيضه سلب كان هو وجوديا والا ارتفع النقيضان فاذا ثبت
كونه صفة وجودية ثبت كونه معنى لانه معنا ويتصف به الفعل حيث يقال انه حسن او قبيح وصف الشىء بمعنى
يقوم بغيره فاذا ثبت قيامه بالفعل وهو ايضا معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وهو المراد بالتالى واما بطلان
التالى فلانه يلزم ان يكون الوصف لمحل الفعل التبعية له فى التحيز وهو معنى القيام فلا يكون قيامه بالفعل والجواب
عن ذلك انه كما خص عن حر بان فى توصيف الفعل بالحسن والقبح الشرعيين وبهما يعبر المعنى بالمجوز ونحوها
من الاوصاف الفاسدة والاعتبارية كالامكان والوجوب والمحبوبية والمبغوضية ونحو ذلك مما اطلقوا على
اتصاف الفعل بها دون كونهما امورا وجودية زائدة على مفهوم الفعل وثانيا نمنع الملازمة والسند منع كون الحسن والقبح من
الوجودية كالحمرة والصفرة والحلاوة والمرارة والبرودة والحرارة لانهما معنى انه من الامور الاعتبارية الصرفة
التى لا تحقق لها بوجه كما توهم بل بمعنى انه نعما لا متحقق انتزع منه ذلك كالعلة والكثرة ونحوهما مما له
وجود ولمنشأها وجود اصل فى المراد بعدم هذه الاوصاف عدم كون منشأ انتزاعها متحققا كما ان
المراد بعدم بعض العلل الاول بعدم وجودها نقيض الحسن عدم كون موصوف منشأ الانتزاع لانه وجود
كى يلزم كونه امرا وجوديا فيلزم من قيامه بالفعل قيام العرض بالعرض لا بالجوهر فينتهى الاشكال الى الامر
الاول فى كونه امرا وجوديا واما الاستدلال الثانى فى ذلك ففيه ان المعدوم قد يوصف كالانعدام كالثابت
للمعدوم والامتناع الثابت لشريك البارى ونحوهما والسر فى ذلك تحقق الموصوف فى الذهن الذى هو ظرف
الانصاف فى ذلك بنحو من الانحاء وهذا هو السر فى حمل الشىء على المعدوم ايضا فلا يرد ان المعدوم لا تحقق له
وحمل شىء على الشىء فرع تحققه كما توهم وثانيا نمنع بطلان التالى اذ نمنع استحالة قيام العرض بالعرض
على وجه الاطلاق وانما المطلق فى بعض جوانبه عند اكثر المحققين بل على تفصيل فى ذلك بان يقال
ان اريد بتبعية العرض للجوهر فى التحيز فى تفسير قيام العرض بذلك فمعنى القيام لا ان الامر فى كلام الاعلام
كيف وعروض كثير من العوارض لمعروضاتها بواسطة او وسائط كالرعشة والبطوء والشدة والضعف
والقلة والكثرة والمرة والتكرار ونحو ذلك من عوارض الافعال فاشتراط نفى الواسطة فى العروض
لا وجه له وان كان الانتهاء الى الجوهر مما لا مناص منه لما ذكروه من ان العرض متقوم بالغير فان كان
جوهرا والا فيتقل الكلام الى ان ينتهى الى الجوهر والا فدار او تسلسل وان اريد بالتبعية
ان القيام قد يكون كذلك وقد يكون على نحو اخر نحو وان صح لا ان القيام هنا على ما عرفت بمعنى
الموصوف على وجه يصح انتزاع الوصفين منه مع انا لو سلمنا اختصاص القيام بمعنى التبعية فى التحيز
فلا نسلم فساد التالى لما قيل من ان التابع فى التحيز قد يكون تابعا فى التحيز اصلا وقد يكون تابعا

لمختار ثبوت هو الا يوجب قيام العرض بمحل العرض لان العبرة في القيام المسوغ لصدق الوصف بالشيء هي الانتقال
وهي اختصاص المعنى بالاضافة الى المعنى لا المحل فتدبر الثاني انه لو حسن الفعل وقبح لغيره الحسن لزم ان لا
يكون البارئ تعالى مختارا في تشريع الاحكام وانه لا باطل تعالى اما الملازمة فلان الحكم بالمرجوح قبيح
فيمتنع صدوره منه تعالى فلا يكون مختارا فيه والجواب منع الملازمة لان امتناع صدور الفعل لصارف عنه لا
ينافي الاختيار كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لوجود الداعي اليه لا يوجب الاضطرار ضرورة عدم خروج
الممكن بذلك عن وصف الامكان وبالجملة ان يزيد بيانه انشاء الله الثالث انهما لو كانا بغير الشرع لم يكن
تعلق الطلب بهما لذاتيهما لان الطلب التالي [illegible] اما الملازمة فلتوقف تعلقه على حصول غيره وما
يتوقف ثبوته للشيء على حصول غيره لا يكون له لذاته واما بطلان التالي فلان تعلق الطلب بالمطلوب تعلق
عقلي لانه صفة ذات اضافة لا يعقل الا مضافة الى مطلوب فمتى حصل الطلب تعلق بالمطلوب بنفسه ولا
يتوقف على غيره ولهم في تقريره وجوه اخر ذكرناها في كتابنا الجوامع كلها راجعة الى ذلك ويجب الجواب
اولا بعدم جريان ذلك في افعاله تعالى لعدم تعلق الطلب بها وفي ثبوت الحسن والقبح العقليين في افعاله تعالى كفاية
لاثبات الموجبة الجزئية كما هو المطلوب وثانيا ان ذلك مشترك الورود لجريانه في الحسن والقبح الشرعيين حرفا بحرف
[illegible] لو كانا شرعيين لم يكن تعلق الطلب بهما لذاتيهما ضرورة توقف تعلقه بالفعل عند الجميع على تعلق [illegible]
الطلب والمطلوب [illegible] ووقت الفعل ومكانه وآلاته ونحو ذلك وثالثا ان
المراد بالطلب ان كان هو الحاصل بالفعل فالملازمة ممنوعة لان تعلقه لا يتوقف على شيء [illegible] فضلا عن امر زائد
او الحاصل بالقوة فبطلان التالي ثم لتوقف تعلقه على امر حاصل على الطلب التصديق [illegible] الطلب
امر زائد ثم لان حصوله وحصول تعلقه لا يمنع احتياجه الى امر زائد كما في الاحتياج الى العلم حال [illegible]
وقد اجاب بذلك الشارح والعلامة وما يرجع اليه الفاضل الجواد فتدبر وهو جيد جدا لو تم في الفرق
ظ بين الامور الاضافية في التعلق وبينها في التحقق لانتقاء [illegible] في الاول [illegible] المركبة من اجتماع
اطراف الاضافة بخلافها في الثاني فانها بعد حصولها غير محتاجة في التعلق الى ما عدا المتعلق
واستغنائها عن العلة من الجهة الثانية لا يقتضي باستغنائها من الجهة الاولى وما يقول العدلية هو
افتقار تحقق الطلب في الخارج الى العلة المرجحة لا انه بعد تحققه في الخارج يحتاج في تعلقه بالمطلوب
الى تحقق تلك العلة الرابع ان افعال العباد اما اضطرارية او اتفاقية وعلى التقديرين لا حسن
ولا قبح اما المقدمة الثانية فبالاجماع واما الاولى فلان احدهما انه تعالى عالم في الازل بما يقع
منها لا يزال اجماعا فعلمه في الازل ان تعلق بوقوع الفعل وجب وقوعه او بعدمه امتنع والا انقلب علمه جهلا
فالافعال اما واجبة الصدور او ممتنعة فلا يكون اختيارية وعن [illegible] بما يرجع [illegible]

الثاني

الثالث

الرابع

بين العلم بوقوع واحد من الفعل او الترك وبين وقوع الاخر كالتنافي الواقع بين وقوع كليهما من الفاعل في وقت
واحد نظرا الى اعتبار مطابقة الواقع في ذات العلم فالعلم بوقوع الفعل مثلا ينافي وقوع الترك
ذاتا فيمتنع القدرة عليه اذ لا قدرة مع وجود المنافي الذاتي وجوابه ثالث بان قدرة العبد على
خلاف ما علمه تعالى في معنى القدرة على جعل علمه جهلا لانه لازم القدرة على خلاف ما علمه تعالى والقدرة على
الملزوم قدرة على اللازم كالقدرة على ايجاد الاربعة فانها قدرة على ايجاد الزوجية والا لا قدرة
للعبد على اللازم لا قدرة له على الملزوم فاذا انتفى قدرة العبد على غير ما علمه تعالى كان قدرته على ما علم
اضطرارا لا قدرة ويمكن تقريره بوجه رابع وهو انه لو لم يقع ما علم الله وشاءه لزم كذب جملة من الآيات
والاخبار مثل قوله تعالى لو شاء ربك لآمن من في الارض جميعا وما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وما
تشاؤن الا ان يشاء الله ونحو ذلك مما دل على وقوع ما شاء الله من الآيات ومثل قولهم ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وفي الحديث القدسي يا ابن آدم انك تريد وانا اريد ولا يكون الا ما اريد وقولهم
ان الله امر ابليس بالسجود وشاء ان لا يسجد ولو شاء ان يسجد لسجد ونهى آدم عن الشجرة وشاء ان يأكل
ولو شاء ان لا يأكل لما أكل الى غير ذلك من الاخبار الدالة على انه ما علمه الله واراده لو يقع الثاني ان
العبد اما ان لا يتمكن من الترك فيلزم الاضطرار او يتمكن وح فان لم يتوقف الفعل على مرجح كان
اتفاقيا وان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد نقلنا الكلام اليه او من فعل غيره فبعد حصوله
ان وجب الفعل لزم الاضطرار وان لم يجب [illegible] وان كان لم يتوقف على مرجح
اخر مع حصول المرجح الاول كان اتفاقيا ايض وان توقف لم يكن المرجح الاول تاما [illegible] هذا عمدة وجوههم
كما في [illegible] في اثبات [illegible] وجوه آخر والجواب اولا بان ذلك شبهة في مقابل الضرورة
ضرورة وجود الفارق بين حركتي المختار والمرتعش والهبوط من السطح والسقوط منه ونحو ذلك وثانيا
بالنقض بافعاله تعالى لجريان الحجة فيها بتمامها كما صرح به المحقق الطوسي والعلامة وشيخنا البهائي وغيرهم
وما عن الرازي في الذب عنه بان ارادة العبد لما كانت حادثة افتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله
فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل بخلاف ارادته تعالى فانها قديمة لا تفتقر الى موجد مردود بما عن
المحقق الطوسي من ان [illegible] الارادة القديمة انه لو لم [illegible] كان موجبا لا مختارا او ان امكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان واجبا فكان اضطراريا وثالثا بالحل
وهو من وجوه ناظرة الى ابطال الشبهة الثانية احدها ان الترجيح بلا مرجح وان كان محالا الا
ان استحالة الترجيح بلا مرجح مما لا دليل عليه بعد ما نشاهد من تحقق اختيار الهارب من السبع احد الطريقين
والعطشان احد القدحين والجائع احد الرغيفين ونحو ذلك من الامثلة وبين فعل العبد اختيار كون

العقل غير لازم الصدور عنه افتقاره الى المرجح لان الارادة صفة من شانها التخصيص بلا افتقار الى المرجح وهذا
مبنى على ما شاء الاشعري في تجويزه ذلك اى على الفرق بين توقف اختيار احد المتساويين على وجود المرجح
فلا استحالة كما في الامثلة المذكورة وبين توقف الحكم بتعيين احدهما فالاستحالة بحيل المقام من الاول والا
فقد تقدم ان الانم تجويز الترجيح بلا مرجح تجويز الترجيح بلا مرجح فتدبر الثالث ان الترجيح وان توقف على مرجح
اخر غير الارادة الا انه لا يلزم الاضطرار ان تم الجواز اشتمال الفعل على مصلحة الضرار ومن الجبر في علم الفاعل
او ظنه ذكره في شرح الثالث ان الافتقار الى المرجح غير مستلزم للجبر من غير فرق بين كون المرجح من فعل العبد او من
فعل غيره اما الاول فلان الفعل بعد حصول الداعي وتصور الغايات في نفس الفاعل وان وجب صدوره بلا تخلف لكن
المعبر عنه بالارادة الا انه قبل حصول الارادة متمكن من تركه لكونه قادرا على طرفي الايجاد والاعدام وهذا كاف
في كونه اختياريا اذ لا يمنع الوجوب اللاحق من الامكان السابق لان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار كما
ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل الوجوب والامتناع بهذا المعنى يحققان الاختيار ويسبق الامكان
كاف في تحقق الاختيار فتفاوت في ذلك اذ لم يعقل بقاء الخطاب كما هو الحق واليه ينظر قولهم الشيء ما لم يجب لم يوجد يعني ان الشيء
ما لم يتحقق ما يوجب وجوده لا يدخل في طرف الوجود فوجوده بعد تحقق لا ينافي اختياريته وان لم يتمكن من
اعدامه بعد الحصول كما لو التقى نفسه من شاهق والفرق في ذلك بين كون الارادة فعلا اختياريا كما هو ظاهر
ما دل على حدوثها اذ تتفاوت الارادة والاختيار واضطراريا اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان
وان استشكل بان الامر عدم معقولية تسلسل غير متناه من الامثال لانه انتهاء الى ما هو المنتهى الى غير المقدور
مثل الامر بدفع بان الانتهاء الى الواجب لا ينافي المقدورية بعد قضاء الضرورة عند حصول ارادة العبد
في وقوع الفعل ولا وقوعه كان اعتبار سبق الارادة في الفعل الاختياري على تسليم عدم تصور على ما ذهب
الارادة من الافعال لا يوجب الاضطرار بما سواها عند كما ان ثبوت الاختيار في ما هو المقصود من اثبات الاختيار
في الافعال الجارحية واما على الثاني اى كون المرجح فعل غيره فلما ذكرنا من كون الجبر في الارادة لا يستلزم
غيرها من الافعال كما ان تمكين غيره للقتال للعاصي والطاعة لا يوجب اجبار عليهما مع ان التمكين والاقدار
وغيرهما من افعال الله واما الجواب عن الشبهة الاولى اى شبهة العلم فبعد النقض بان ما يفعله الله مختار وفيه
اتفاق من الفريقين هو ان الشبهة وكون العلم الازلي علة لعصيان العبد ليست عند اربابها يعقوب الايجاب
الجهل او الذهول عن مقتضى العقول ضرورة ان العلم لا يؤثر في المعلوم لانه تابع والشيء لا يكون تابعا مؤثرا في
متبوعه والا لزم الدور المحال كما صرح به غير واحد من الابطال لا يعني ان العلم تابع لما هو متأخر عنه في
الوجود حتى يلزم الدور كما زعم الاشعري في الجواب عن ذلك كيف وهو من المحقوقين بسبق علمه تعالى على جميع
الاشياء وهو عالم بها قبل ان يكون بل يعني ان كل واحد من العلم والمعلوم موافق للاخر ومطابق له

مكان

فكان كل واحد منهما موازيا للاخر وموازنا له وتوافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم
حكاية عنه ومثال له كما ان صورة الفرس المنقوش على الجدار حكاية عن ذات الفرس فكما صح ان يقال انما كانت الصورة هكذا
لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال الفاعل
ان زيدا شرير لا انه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لان الله علمه شريرا فهو مجبور لان علمه
في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا بالعكس حتى يرد كلام الاشعري وان شئت توضيح ذلك فاخبر
نفسك فيما لو اخبرك صادق بان زيدا يعود غدا او يفعل كذا في الغد فهل تخبر من نفسك حكما بان سلمك اخبار
في موته او فعله او تعلم يقينا بان المؤثر في فعله او موته هو الذي كان قبل علمك به دونه مع تطبيق علمك في
حصوله كيف ولو كان له اثر فيه لزم انتفاء الفعل او الموت بانتفاء علمك مع الحرج اى السيا او بعدم حصول
وعدمه ضرورة بل لا معنى للاخبار والاعلام كما لا يخفى ولا فرق في هذا المجهرين عليهم وعلم غيره في وجود
ملاك الشبهة وهو صيرورة العلم جهلا فيها ضرورة استحالة انقلاب العلم الواقعي اى الكاشف عن الواقع
المنطبق عليه جهلا اذ مرجعه الى اجتماع الوقوع واللاوقوع في ان واحد وهو من غير اختصاص بالعالم
ذلك والحاصل ان انقلاب العلم جهلا واذا كان محالا امر غير فرق بين الواجب والممكن الا ان العلم
حيث هو علم وانكشاف لواقع الكائنات لا تأثير له في وقوع الكائن وهذا واضح لمن له ادنى علم ودراية ثم
ان الاولى تحديد المقال في هذا المجال لدفع غواشي الاوهام وكشف جلية الحال فنقول والله المستعان
في كل حال وبه نقال ان المحكي من الاقوال فيما للعباد من الافعال خمسة فمنهم من يقول انها صادرة
منهم من غير استناد الى قدرة العباد لا فرق بين حركتي الصاعد والساقط والمختار والمرتعش ولا
استحقاق مدح او ذم وعن الاشعري كذلك الا انها عنده مقارنة لقدرة في العباد مؤثرة في الافعال
قدرة الله التي هي اقوى فهو مكسوب العباد لما فيهم من القدرة الكاسبة لكن لا يستحقون بها مدحا او ذما
اذ لا يمكن بينها الانفكاك بان يمدح او يذم شيء على ما ليس من مقدوره كاللؤلؤ والعذرة على الصفاء
والقذارة والانسان على الصفات الطبيعية ومن انقدح في تحكيم مثل الدليل المذكور لنفي المدح والذم
اذ غايته نفي القدرة ولا تلازم بينهما كما عرفت وعن ابي الحسين البصري واتباعه من المعتزلة انها
منهم وجوبا لاستناده الى ما فيهم من فعلهم من القدرة والداعي اى الارادة لكنهم يستحقون عليها المدح
او الذم ومرجع الاقوال الثلاثة الى الجبر باختلاف المراتب من حيث العلو وعلى وعن اكثر المعتزلة هو
انها صادرة منهم اختيارا بقدرة منهم مستقلة ويستحقون عليها المدح او الذم فان شاءوا فعلوا شاءوا
الله ام لم يشأ او شاء عدمه ولو بمشيئة جازمة وهذا هو التفويض وعن اصحابنا الامامية انها صادرة
منهم بقدرتهم واختيارهم من غير وجوب وان قدرتهم ليست بالاستقلال وانهم يستحقون عليها المدح او الذم

وهذا هو المنزل الوسط بين مقالة الجبرية والمفوضة والحق الذي لا مناص منه والامر بين الامرين لنا على ذلك مضافا
الى ما مر بطلان الاول والاخر فتعين الوسط لعدا انطباقهم على عدم خروج منها فينطبق على المعرف من ان الاخروية
خيرها اوسطها ابطالا لاول فلان فعل العبد لو كان اضطراريا لبطل الثواب والعقاب والتحريض و
الترغيب والمواعظ والنصائح والتهديد والترهيد والوعد والوعيد والانكار والانذار وغير ذلك مما في
الايات والاخبار فهل يجوز من له حظ من نعمة العقل اذ يقول المولى لعبده لا تفعل الماء ثم يوبخه ويعاتبه
عليه او يعاقبه او يخلق الله الكفر فيهم ثم يقول لهم كيف تكفرون بالله او يقول افتؤمنون ببعض الكتاب و
تكفرون ببعض ويقول وعد الله الكفار نار جهنم او يجعلهم غير مؤمن او مرض ثم يقول فما لهم لا يؤمنون وما
لهم عن التذكرة معرضين مع ان قباحة الظلم المتبادر لا يرضى الاشعري ولا غيره انتسابها الى نفسه فكيف
يرضى العاقل بانتسابها الى ربه فليس ذلك الا منكرا من القول وزورا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق
الارض وتخر الجبال هدا تعالى الله الواحد الاحد اللطيف الحكيم الخبير عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما ما ذكروه من الشبهة
المذكورة من ان الافتقار الى المرجح يستلزم الجبر فقد عرفت ان المراد من الاستلزام ان كان ان الفاعل لا يتمكن
مع المرجح الا من الفعل فهو اذ ليس لفعله وجود المرجح لا انه يصدر عنه وان لا يكون بدونه وان كان انه لا
ياتي مع المرجح الا بالفعل فاللزوم بهذا المعنى غير مناف للاختيار بل هو موجب له واسطة الاختيار فيتحقق
موضوع الاختيار ونتيجة على ما نص عليه غير واحد هو ان الفاعل المختار من يصدر منه الفعل بقدرته عند وجود
المرجح في نظره والقدرة في المكلف صفة زائدة يتمكن بها من الفعل والترك والمرجح هو الداعي الى الفعل
وقضيته تساوي نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك الافتقار في تعلقها بالفعل الى وجود داع مستمر الى زمان
الفعل كما عرفت واستناد ترك الفعل اليها عدم داع اليه كذلك فاذا تحقق الداعي كذلك وجب صدور الفعل
من الفاعل بالاختيار لا بمعنى انه يتمكن معه الا من الفعل بل بمعنى انه لا ياتي الا بالفعل كما ان امتناع صدوره
منه بالاختيار عند عدم الداعي كذلك بمعنى انه لا ياتي بالفعل لا انه لا يتمكن منه فالفعل اما الارادة التي هي العزم
او غيرها فالثاني اعتبر في صدوره من المختار بعد وجود الداعي الارادة بخلاف الاول اي الارادة اذ
صدورها من الفاعل بعد وجود الداعي بنفس القدرة من دون احتياج الى توسط ارادة اخرى فعلنا
الاختيارية باعتبار الارادة مستندة الى قدرتنا عند ارادتنا لها وهي مستندة الى قدرتنا عند وجود الداعي
فالداعي شرط صدور الارادة والارادة شرط صدور الافعال لا ان الداعي علة صدور الارادة او الارادة علة
صدور سائر الافعال ضرورة صدورها نا شاملا من ارادتنا ومن الدواعي لا انا لشرط غير المقتضي وان
اعتبر في اقتضائه كما ان النار محرقة بشرط المماسة لان المماسة هو المحرق وتوهم ان الفعل الاختياري هو
المسبوق بالارادة فلا يتناول الارادة والا لتسلسل الارادة اضطرارية كالقدرة كما زعمه جماعة مندفع

بان

بان تعريف الاختياري بما ذكر اوجبه على غير الارادة والا ينافي الوجدان بل الضرورة القاضية باختيارية
الارادة ولذا ترك كثيرا و يستتر من ليتهافت التوبيخ والتهديد والمدح والذم كالذي انتم تريدون ان تبدلوا
من اضل الله ام تريدون ان تسألوا رسولكم يريدون ليطفئوا نور الله ويريد الذين يتبعون الشهوات ونحو
ذلك من الايات وقالت سبيل المؤمن خير من عمله او ان نية السوء لا تكتب على هذا الامر ونحو ذلك من الاخبار
فالاولى ان يعرف الفعل الاختياري بما يصدر من الفاعل بشعوره وقدرته كما صرح به بعض المحققين بعنوان
قيد الشعور والتمكن دون الارادة حتى يختص بغيرها ثم ان الدواعي وهي الصور الناشئة من ادراك الفاعل
حال الفعل بما فيه من المصلحة والحال الا المستندات منه من حيث انها الى الواجب من حيث القابلية اي ذات
الفاعل ابتداء او بواسطة فعل اخر ينتج مستدامة لاستناده الى الذات فيها الا انها اما بحيث يتمكن الفاعل
بعد وجودها من دفعها بسهولة لضعفها او معارضتها بدواع اخر او بحيث لا يتمكن من دفعها الا بصعوبة
من مجاهدة او رياضة او معاشرة حكيم ناصح او غير ذلك والفعل والارادة على القسمين صحيح صدورهما اختياري
لتمكنه على الثاني ايضا كما في الاول من ترك الاقتضاء لها والاستعداد بها فالمقتضي للفعل الاختياري في
الموجبة هو الفاعل القادر المختار والداعي او الارادة شرط في اقتضائه فعلية الفاعل الصدور الارادة
منه بقدرته واختياره تتحقق وجود الداعي كما ان علية لصدور الفعل منه كذلك تتم عند وجود
الارادة وعدم الموانع المانعة للاختيار داخل في الداعي اذ المراد منه هو المعتبر والداعي المعتبر لا يجامع
المانع الاختياري فظهر من ذلك كله ان الفعل الاختياري واجب الصدور من الفاعل المختار عند
وجود الداعي وان وجوبه بقدرته واختياره فلا ينافي القدرة والاختيار بل يستلزمهما استلزام
وجود المعلول وجود علته فالمستجاب من المرجحات لا يضاف على صفات الدواعي على كل يعمل على
شاكلته اي على صدورهم كمن ما هو بالغير والى هنا ما القدرة والاختيار مع وجود الداعي ما كان له عليهم من
سلطان ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم ولعمري ان ذلك واضح بالوجدان
مستغن عن البرهان اذ نجد نفوسنا عند وجود دواعي المعاصي متمكنين من الطاعة وان لا نطيع وعند
وجود دواعي الطاعة متمكنين من المعصية وان لا نعصي وان كنت في شك من ذلك فاختبر نفسك
عند العزم على فعل حسن او قبيح عادي او شرعي معادي او معاشي بعد وجود جميع مقدماته الوجودية ما خلا
الارادة فهل تجد من نفسك شكا في علمك بانه يصدر منك بايجاد الارادة او لا يصدر بتركها فانك متمكن
من الترك في الاول والفعل في الثاني ولا تكن من الشاكرين على الاهتداء بنور عقلك الى ما هو
الصواب عند ربك المدلول عليه بما تقدم من قول امامك لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وانتساب
الفعل الى الداعي الموجود في العبد بايجاده تم على حسب ما يقتضي العبد من الاستعداد الذاتي او الكسبي

الى نفي تفويض امر الفعل اليه بالكلية وصدوره عنه على حسب الداعي بتقديره واختياره هو الباعث الاقدام
عليه وان اسناد فعله الى اقداره ثم لو علم حال صدوره عنه اوجب نفي التفويض بصدوره عنه بذلك
اوجب نفي الجبر وحمل الاهتداء الى ما هو المراد من قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا فشرح صدر المؤمن بايجاد دواعي قبول الهداية فيه لا يجبره على قبول
الهداية كما ان تضييق صدر الضال بايجاد داعي قبول الضلالة لا يكون على قبول الضلالة اجبارا و
اعتبار ايجاد الداعي هو المصحح لاسناد الهداية والضلالة في هذه الاية اليه سبحانه كما ان اسناد الاغواء
اليه تعالى في اية نوح ان كان الله يريد ان يغويكم لذلك ايضا كما ان اسناد الاضلال الى الشيطان في قوله تعالى و
يريد الشيطان ان يضلهم باعتبار الدعوة والى انفسهم في قوله وضلوا سواء السبيل باعتبار الاجابة الى الدعاء
وحمل الاهتداء الى نفي التفويض قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقولهم ما شاء الله كان وما لم يشا
لم يكن فان مشيتهم وارادتهم وتقديرهم وقصدهم وامضائهم المستند كل لاحق منها الى سابقه كاف
بعض الاختيارية على حسب استعداد القابل لها ايضا لكل في وجود حصر اذ ذلك مقتضى تقديره وعلمه و
حكمته وهذا معنى قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا وقوله ما كانوا ليؤمنوا الا
ان يشاء الله ونحوهما لانهم يؤمنون عند مشيته لهم كما توهم فالمعنى والله العالم لو شاء لاجاهم
باختيارهم بان اوجد فيهم دواعي الايمان ونفى عنهم دواعي الكفر من الملكات والحالات لامنوا
ولم يشا ذلك بعدم اهليتهم له كما ان معنى قوله عليه السلام ان ثم امر ابليس بالسجود وشاء ان لا يسجد
ولو شاء ان يسجد لسجد ونهى ادم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل ولو شاء ان لا ياكل لما اكل هذا كله
هو الكلام في الشبهة الاولى الجبرية واما عن الثانية فتوضيح الجواب عندنا مضافا الى ما عرفت هو
ان مقتضى العلم انكشاف الواقع للعالم لا التاثير في وقوعه اذ لا يعقل فرق بين الفعل الصادر عن
الفاعل من غير اطلاع الغير عليه وبين الصادر منه مع الاطلاع في كون الفعل اختياريا بالضرورة
فحال هذا الفاعل قبل تعلق ذلك العلم بانه كحاله بعده من غير فرق وحال العلم بالافعال
الاختيارية ليس الا كحال العلم بالافعال الاضطرارية كاحراق النار واضاءة الشمس ونحوهما فكما
لا تاثير في الثاني بالضرورة لا تاثير في الاول كذلك لان الجهة فيهما واحدة ومناط الحكم واحد ولا يعقل
الاختلاف من غير فرق بين دعوى المنافاة الذاتية بين تعلق العلم بوقوع كل واحد من الفعل والترك و
بين وقوع الاخر كما مر عن الرازي في التحرير الثاني ودعوى المنافاة الذاتية كما هو مشهور وبين
دعوى القدرة على خلاف علمه تعالى قدرة على قلب علمه جهلا كما في التحرير الثالث وبين دعوى لزوم
كذب جملة من الايات والاخبار اذا لم يقع ما علم الله تعالى كما حررناه رابعا اما الثاني فلوضوح واما الاول

فلان ان اراد بالتنافي الذاتي كون ما نحن فيه وقوع الاخر مقتضيا لعدمه كما هو ظاهره فقد عرفت ان العلم
ليس كذلك ولا مدخل له في وقوع المعلوم ولا في عدم نقيضه بل مقتضاه الكشف او هو ليس الا
مجرد استحالة وقوع نقيض المعلوم ولو لا امر اخر غير العلم كاختيار الفاعل فهو ان صح لكن لا يدل على
نفي الاختيار واما الثالث فلان تقلب علمه تعالى جهلا وان لم يكن مقدورا الا ان ذلك لا ينافي القدرة
على خلاف المعلوم وذلك لان استحالة تقلب علمه تعالى جهلا راجع الى استحالة علمه تعالى بخلاف ما يقع من العبد
بقدرته لا الى استحالة قدرة العبد على خلاف ما علمه تعالى لكنه تعالى محال في حقه ان يعلم خلاف ما يفعله العبد
وبالجملة انقلاب علمه جهلا انما هو لانكشاف غير الواقع وعدم انقلاب الواقع لا لعدم مقدورية الواقع
فافهم ولا يذهب عليك ان ذلك اي صحة اسناد المعلوم الى العلم في العلم الفعلي الزائد عن الذات انما
عند الاشعري في غاية الظهور فما عن الرازي مع موافقته لاصحابه في العلم الفعلي بعد هذا التحرير من
ان جملة العقلاء لو اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا واحدا لما قدروا عليه الا ان
يلتزموا مذهب هشام ابن الحكم وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها الا بالوجود ولما ادعى ان اكثر
المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول شهره اشنع من الفيلسوف وافتراء على الشيعة خصوصا على هشام
الذي هو من خواص الكاظم عليه السلام وجلة اصحاب الكلام واما في العلم الذاتي فمنع اسناد الافعال الى
العلم يستلزم منع اسنادها الى الذات ايضا فالصحيح ان يقال ان اسناد الافعال الى العلم كاسنادها
الى الذات فكما ان التنافي لا ينافي صدورها عن العبد كما عرفت في دفع الشبهة الاولى فكذلك الاول
لاتحاد جهة الاستنادين ثم ان قضية عينية العلم للذات عدم اضافته الى المعلوم وتفرع عليه هو
عدم كون العلم باللازم مستفادا من العلم بالملزوم ولا العلم بالمركب متوقفا على العلم باجزائه لان
الوجوب الذاتي لا ينافي التوقف والاحتياج وتغير بساطة الذات كون علمه تعالى بشيء عين علمه بالجزء لئلا
يلزم التركب في الذات كما ان القدرة كذلك في جميع ما ذكر وكما ان تكثر المقدورات لا يوجب تكثر القدرة
كذلك تكثر المعلومات لا يوجب تكثر العلم ومن هنا يندفع المنافاة بين وحدة الصنع وتكثر المصنوعات
كما هو قضية برهان توحيد الافعال وما هو المعروف من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد باسناد
العقل الاول اليه تعالى واسناد الباقي الى العقل الاول ودعوى ان نسبة المصنوع صنع لصانع لا نقائه
عليه كما قيل حتى يلزم استعانة ببعض مخلوقه على خلق بعض اخر ثم ان اختلاف العباد في الاطاعة
والمخالفة مع اشتراكهم فيما يعتبر في التكليف من العلم والعقل والقدرة ناشئ من اختلاف الاحوال
الناشي من اختلاف الدواعي الناشي من اختلاف الادراكات والملكات الناشي من اختلاف
الاستعدادات الناشي من اختلاف المواد ومنها اختلاف الذوات والطبايع كما يفصح عن اخبار الطينة

شبهة ودفع

وبومي اليه قوله السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه لا بمعنى ان الطينة اوجبت ذلك بل بمعنى
انه ياتي بالفعل باختياره على حسب ما فيه من الدواعي الناشية من تلك الطينة فما ورد في ولد الزنا
من انه يدخل النار وانه لا يكون الا مبغضا لاهل البيت وفي ولد الحيض ونحوه محمول على ذلك و
البغض فيه وان كان طبيعيا الا ان امكان دفعه ولو بالمجاهدات اوجب عقوبته على تركه كما ان ساير
الاخلاق كلت كلا او جلا على الاختلاف فيه يثاب ويعاقب عليها ثم هنا كلام اخر وهو ان كون الشخص
ولد الزنا او ولد الحيض او امويا او غير ذلك مما اخبر الصادق بخلوده في النار ولم خلق هؤلاء
او خلق الكافر والمنافق من طينة السجين وخلق المؤمن من طينة العليين مع ان الامر في افعاله
في هذه النشأة فلم تفاوتا في اصل الخلقة والجواب عن ذلك اما على القول بسبق التكليف وتحقق
الايمان والكفر بالطاعة والعصيان في عالم الذر كما دلت عليه الايات والروايات فواضح اذ الكفر او الايمان
في تلك النشأة هو الذي اوجب خلقه من الامور المذكورة ضرورة ان خلق الكافر من طينة السجين
او من صلب الزاني لا مانع منه بعد عدم تاثير ذلك في الطاعة والمعصية كما هو المفروض بل خلقه من
طينة العليين لا يناسب الحكمة بعد فرض انه كافر فليس ذلك الا مثل خلق القردة من اعاديه واما على
انكار الذر وسبق التكليف فكذلك ايضا بعد علمه سبحانه بانه لا يؤمن ولو خلق من العليين او من صلب
الابين فانهم واعتهم المراد باستعداد الذوات لافاضة الملكات اهليتها لذلك بمقتضى قابليته
الحكمة لا انه لا يمكن افاضة غيرها عليها فلما علم سبحانه بالذات وبما فيها من الاستعداد اقتضى
الحكمة ايجادها اوجدها واعطاها ما طلبته بلسان الاستعداد اذ كل شيء عنده بقدر واتيكم
من كل ما سالتموه من غير فرق في ذلك بين القول بان المجعول بالاصالة هو الوجود والماهية في الوجود
الخاص على الاول هو المستعد لافاضة الملكات كما ان الماهية الخاصة كذلك على الثاني اخلاقا
الادراكات والملكات والحالات المكتسبة وهذا هو الاستعداد الكسبي في لسان البعض كتسمية
الاول بالاستعداد الذاتي ومن هذا الباب زيادة الهدى وربط القلب للتثبيت ونحوها
في حق المؤمن والطبع في حق الكافر المشار اليها في الايات مثل قوله وزدناهم هدى وربطنا على
قلوبهم والذين اهتدوا زادهم هدى واتيهم تقويهم ومن يؤمن بالله يهد قلبه يثبت الله الذين
آمنوا بالقول الثابت ونحو ذلك ومثل قوله ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم
وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم واشربوا في قلوبهم العجل فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم
وجعلنا قلوبهم قاسية وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا فاغشيناهم
فهم لا يبصرون وزينا لهم اعمالهم الى غير ذلك ثم ان الدواعي وان ذكرنا انها من باب الشرائط و

المقتضي

شبهة خلق الكافر

المقتضي لصدور الافعال من النفس الا ان لها نوع اعداد لها في صدورها باسبابها من الافعال على وجه
الاختيار فما كان منها معدا لصدور الخير من العبد كان انعاما للعبد [illegible]
وتفضلا من الله على عبده زائدا على ما اعتبر في محض تكليفه وسمي توفيقا [illegible] وايدهم بروح
منه اذ ايدتك بروح القدس ولكل اسعد [illegible] وتخصيص البعض بذلك دون اخر او
بعض منه دون بعض اخر انما هو لتفاوت الاهلية قلة وكثرة واختلافهم فيها والزمهم كلمة
التقوى وكانوا احق بها واهلها ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وما منا الا له
مقام معلوم وما كان منها معدا لصدور الشر كان خذلانا واستدراجا سنستدرجهم من حيث لا
يعلمون انما نملي لهم ليزدادوا اثما وذلك لان النفس امارة بالسوء الا ما رحم ربي فان تركت
بحالها لم تزدد الا بعدا ولم يحصل منها باختيارها الا القبيح لولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم
شيئا قليلا ولولا فضل الله عليكم ما زكى منكم من احد ابدا ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك فان انعم عليها بما يعارض دواعيها وشهواتها سلمت من مفاسدها
ولذا ورد ان الله تعالى اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك منه وان كان الجميع بمشيته
وقضائه وقد يوجه ذلك بان الوجود منبع الكمالات والخيرات كما ان الماهية منبع النقايص والشرور
فيغلب احدهما على الاخر باثاره على اثاره ولما كان الوجود من فعله تعالى نسبها اليه وباثاره
كما ان الماهية من العبد لانها حقيقته وذاته فهو الحقيقي بها وباثارها ثم انه في خلق الكافر
شبهة معروفة وهي ان ذات الكافر اذا كانت مستعدة لصدور الكفر والطغيان وانواع الشرور
والفجور الموجبة للبعد عن ساحة الحضور والخلود في النار واستلزم عذاب الجبار القهار ولو
لاجل الاختيار فاي فائدة ح في خلقه وايجاده بل الواجب ح ترك ذلك لان العقلاء يؤثرون
عدم مثل هذه الذات على وجودها ويرجحونه عليه بخلاف المؤمن وان كان فاسقا لانه وان عوقب
برهة على قبايح اعماله الا انه فوزه بعد ذلك بالنعمة الابدية المترتبة على ايمانه يرجح حكمة خلقه
ويدفع ذلك بمنع رجحان ترك الايجاد على الايجاد ضرورة ان ايجاد الكافر ليس الا احسانا منه
عمت نعمه اليه حيث انه سبحانه اوجده قادرا متمكنا من الايمان به وبرسوله ومن الفوز بنعيم الدائم
ونجاته اليه من عذابه المستمر وعقابه وقد عرفه ذلك وهداه وارشده اليه بنور عقله وباياته
الباهرة في الافاق والانفس واكد ذلك بارسال الرسل وانزال الكتب وبما اداه ما في القرون
الخالية من الامم الماضية من عواقب امورهم وحسن حال المؤمنين منهم وسوء خاتمة الكافرين
وكون ذاته مقتضية لاختياره الكفر بعد اتمام الحجة عليه والابلاغ المعذرة اليه ووقوعه في العذاب

الدائم لا يصير حسنا الوجوه فيجاف حقه بل يتوطر الالكار فيصدر القبايح والفضايح وموجبا لهذا
منه لاستناده الى قدرته واختياره من دون اكراه او اجبار وترجيح العقلاء مدحهم على وجوده ليس النظر
الى وجوده بمعنى انه لو اهمل ايجاده لكان اولى بل بالنظر الى ذاته الكائن بمعنى انها لو كانت معدومة
كان اولى لها من كونها موجودة ومثل ذلك يقال في كل تكليف لا يلتزم المكلف باشتماله اذ هو ان
كان رجوعا بالنسبة الى ذلك المكلف لانه لولم يكلف به لكان اولى فحضر الامر راجع بالنسبة الى
المكلف بمعنى ان صدوره منه اولى من عدمه بالحكمة الداعية اليه وقد يقع ذلك الاشكال بان خلق
الكافر قد يشتمل على منافع عائدة الى المؤمن من حيث تحمله اذاه ومعاداته اياه فلو ترك ايجاده لادى
الى تفويت حق المؤمن واضاعة ما يستحقه لانه الفوز باجر الصبر على الشاقة وتحمل بلوى المجاهدة
وربما تبعد مسائل الظلم في حقه كما قد يقع بوجوه اخر والمعتمد هو الاول وحاصله ان الاحسان الى
من تعذر على صرفه في موضع اعماله مع علمه بتعطيل العقل في الحكم بحسنه وان لم يصرفه المحسن الى العبد
ذلك الا في غير محله وعلم بذلك المحسن قبل الاحسان اليه ايضا اذ ذلك وان اوجب ذم المحسن اليه
الا انه لا يوجب في حق المحسن الا المدح الا ترى انك لو انقذت غريقا او اطفأت حريقا لولا ضلالك لاحرقه
او حرقه ثم انه قتل نفسا مؤمنا متعمدا بغير نفس ثم تحقق بذلك خلوده لما استحققت بذلك الا مدحا
وما استوجبه هو الا ذما اذا احسنت فاسأت من غير فرق فيه ذلك بين علمك بوقوع ذلك منه او جهلك
اذ لا انه لعلمك بتريع ان تقتضي كراهتك لحفظه والتقليد هو انه ما صدر منهم من خلقهم لشئ او
ترك خلقهم لشئ لبس الا الحكمة من حيث وجه حسنه فانه نعم جبيل لا يصدر منه الا الجميل وان لم نعلم وجوه
حكمه في موارد صنعه بل نقطع بثبوتها اجمالا وان خفيت تفاصيلها على عقولنا ولذا اشتهر عن بعض
الحكماء الفلاسفة انه ليس في الامكان ابدع مما كان هذا هو الكلام في بطلان الاول اعني مقالة
المجبرة وقد اتضح منه بطلان الثالث ايضا اعني مقالة اهل التفويض بما الامر عليه كيف لا وهو اذى
على اهلاك الفاعل فضلا عن عدم فعله وصنعه عن صدوره منه وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها
ويحول بين المرء وقلبه وبيده مجاري الامور وبالجملة فعل العبد وان كان اختياريا بيده صادرا منه
باختياره الا ان الله اقدره عليه واعانه به فان كان طاعة بحيث اليه التوفيق او معصية فليس فيه
الا الخذلان فقد تلخص من ذلك كله انه لا جبر ولا تفويض وانه يقع ما توهمه الفريقان خصوصا او كلها
من الشبهتين المعروفتين ولا اشعري على نفي التحسين والتقبيح العقليين وجوه اخر ذكرها في
كتاب الجوامع بما فيها كما اشار دلة المثبتين فراجع واسلها دي المقام الثاني في كيفية ثبوت التحسين
والتقبيح وقد عرفت انهم اختلفوا في ان الحسن والقبح في الافعال هل هو لذواتها او لصفات لازمة لها

اولصفة

اولصفة في الحسن وذا القبح او بالوجوه والاعتبارات ونعلم ان التحقيق ان الاطلاق في ذلك كله غير واقع
فالحق هو الفرق في ذلك بين خصوصيات الموارد فالحسن والقبح ليسا بذاتيين مطلقا ولا بالصفات اللازمة
كذلك ولا بالوجوه والاعتبارات مطلقا ولا يكون القبح بالصفات والحسن ما يكون فيه انتفاء الجهة المقبحة
كما ذهب اليه كل فريق بل يختلف ذلك باختلاف الموارد ففي بعضها ذاتي وفي اخرى اعتباري وفي ثالث
بالصفات اما المراد بالذاتي اما كونه بحيث يكفي في انتزاعه نفس ذات الشئ من غير حاجة الى ملاحظة جهة
خارجية عنها بعد وجودها كما في سائر لوازم الماهيات كالزوجية بالنسبة الى الاربعة اذ بعد ملاحظة
الحيثية التعليلية المفيدة لوجودها يكفي في انتزاع الزوجية منها ذاتها او كون الذات مقتضية فيتوقف
انتزاعهما عنها الى عدم المانع في الخارج وعلى الاول لما يراد بالذات ذوات كليات الاجناس العالية
والمتوسطة والانواع الحقيقية والاصناف وذوات المصاديق الخارجية والجزئيات الحقيقية واما
على الثاني فلا يعقل كون الجزئي الحقيقي مقتضيا للحسن لعدم جواز انفصاله باعتبار وجود المانع و
عدمه فلا مسرح لما ذكرناه وكيف كان فالظاهر ان المراد هو الاول لمن الاول كما يأتي على الايراد على
الذاتية بلزوم عدم جواز النسخ والجواب عنه بان النسخ من جهة تعارض الذاتيين لظهور تعارض في
كفاية الذات في انتزاع الحسن والقبح ويؤيده الايراد بلزوم التناقض في الصدق الضار والكذب
النافع مع ان احتمال كون الذات مقتضية موهوم جدا لانه عدم المانع ان لوحظ فيهما مع رجوع
الى الاول والا فالى القول بالوجوه والاعتبار ويحتمل ضعيفا ان يراد بالذات ذات الجزئيات اي ليس
المراد ان الحسن والقبح في الكل كذلك بل هذا يكون ذات المصداق الخارجي مقتضيا للحسن ايضا فلا بد
عدم ملاحظة جهة زائدة فيه في حسن كلي الصدق فيبعد المراد بالصفات اللازمة اما اللازمة للذوات
الكلية او الجزئية ايضا واما الصفات التي هي من لوازم الفعل لا الاختيارية والمراد من الصفات اللازمة لا
نفس الماهيات على ما يكفي في انتزاعها نفس الماهية فعلى القول بالذاتي نفس الحسن والقبح من لوازم
تلك الصفات وعلى هذا القول هذه الصفات واسطة فيه والمراد بانتفاء الجهة المقبحة في كلام المفصل
اما ان الحسن هو عدم الحرج في الفعل كما في كلام بعضهم من انه ما لا حرج في فعله او ان الحسن في الفعل
انما هو بحسب اقتضاء الذات ويكفي فيه انتفاء جهة مقبحة بخلاف القبح فانه بالصفات اللازمة على الجهة
المقبحة وهذا هو الظاهر والمراد بالوجوه هي العناوين المنتزعة من ذوات الافعال التي لا يمكن تخلف الفعل
عنها مع اللازم وتوجه على واحدها كالتاديب للتعذيب في الضرب والانجاء والاضرار في الكذب
بالاعتبارات الاوصاف اللاحقة للافعال باعتبار المعتبر بحيث لولاه لما لحقتها كالخروج عن البلد
وان كان يقتضي شيئا الا انه بملاحظة خروج الرئيس والرفقة قد يوجد فيه صفة تقتضي رجحانه او غرض

بين هذا القول وقول الاول هو ان مورد الحسن على الاول تمام الفعل والوجه وعلى الثاني نفس الفعل باعتبار
الوجه وبعينه بصفات اللازمة هو اللزوم وعدمه وقد يجعل الوجود والاعتبار تعليقا والعلم والجهل سواء تعلقا
بالصفة او الموصوف واذا تعلقا بالموصوف كما قد يخصص بغيرها مطلقا فعلى الاول عالم بعلم بالظلم ونحوه لا يكون
قبيحا وعلى الثاني لا يكون قبيحا لو جهل بالظلم وعلى الثالث قبيح مطلقا اذا ظهر ذلك فاعلم ان ما اخترناه من
اختلاف الحسن والقبح باختلاف الموارد وهو ظاهر الامامية بعد تتبع كلماتهم ولذا لا يلتزمون بالنسخ في جميع
الاحكام كما عن الشيخ في العدة والفاضل في النهاية التصريح به ونقله عن جماعة من متكلميهم والدليل على ذلك
اختلاف الموارد فربما يكون ذاتيا كما في الظلم والعدل وشكر المنعم والخضوع له كما قد يكون بالوجوه
والاعتبار مثل التاديب والتعذيب ومطابقة العمل لغرض الامر ضرورة ان مجرد المطابقة ليست من عناوين
المتحدة مع الفعل في الخارج الا اعتبارا الى غير ذلك لكن ينبغي ان يخصص الوجوه والاعتبار بغير العلم والجهل
المتعلقين بالصفة والا لزم الدور المحال فان العلم بالقبح متاخر عنه ضرورة تاخر المتعلق عن المتعلق فلو
كان العلم مؤثرا فيه قبحا لزم تاثير المتاخر في المتقدم فلابد من فرضه مقدما فيلزم تقدم العلم على نفسه
بخلاف العلم بالموصوف اذ لو لم يكن الموصوف معلوما لما كان متوقعا على وجه الاختيار بعد ضرورة احتياج
الفعل الاختياري الى العلم والارادة وكون الفعل الواقع جهلا اضطراريا من المعلوم عدم اتصاف
الفعل الاضطراري بحسن او قبح فالعلم بالموصوف له دخل في الحسن والقبح دون العلم بالصفة لما
عرفت مضافا الى لزوم التصويب في الظلم فحق العالم قبيح حرام وفي حق الجاهل مباح ح وهذا اختلاف
الحكم بالعلم والجهل في حق العامي نعم لا يندرج تحت عنوان يخصهم ثم ان منشأ النزاع اعلم ما هو
المعنون في علم الكلام من ان اختلاف الافعال لما هو لاجل انها في حد ذواتها او لامور خارجة عنها
كما المعنون في علم الفقه في اختلاف الجواهر والفلزات من ان شرب الخمر بعينه مستمرة عن غيرها لا يختلف بوقوعها
في حالتي المرض والصحة بل بذلك امر خارج عنها يقولون ان الحسن والقبح ليسا بالذات بل لصفات الافعال الاعتبا
الصفات الخارجية ومن قال بان الوقوع في حالتي الصحة والمرض منوع للمشروب يقول بان القبيح هو الشرب
الواقع في حالة الصحة وهكذا ثم ان كلماتهم في هذا الخلاف ثمرات لا يكاد ان يترتب على شيء منها الا اثر
احدها ان القول بالوجوه والاعتبار لو عمم الى العلم المتعلق بالصفة لا يلزم التصويب وسائر الاقوال لا يلزمها
التخطئة وقيل ان المصوبة غير قائلين بالحسن والقبح في الحكم الواقعي بل يقولون بحدوث الحكم بالظن ولذا
اجاب العضدي عن الدور الوارد عليهم بان المراد بالظن ما هو شبيه بالقواعد والاصول الثاني ان
لازم القول بالذاتي جواز اجتماع الامر والنهي في مثل الصلاة في الدار المغصوبة لكن نسب الى الشافعي عدم جواز تخلف
الذاتي وقيل ان المراد بالذاتي ان كان مجرد وجود المقتضي للحسن والقبح فيمكن كون الضرر ما لحسن والنفع

عن

عن القبح بالحسن ولا امر ولا قبح فلا نهي وان كان هو العلية التامة وكان اجتماع الحسن والقبح معا لامتناع
تخلف اللازم عن ملزومه الا ان لازم الاول عدم جواز الاجتماع لان الحسن والقبح انما يوجبان الامر و
النهي اذا لم يوجد جهة خارجة اوجبت قبح الحسن وحسن القبح بالعرض كما في موارد اجتماعهما فان الكذب
النافع قبيح بالذات حسن بالعرض ولا اثر لمثل هذا الحسن والقبح في امر او نهي اذ هو مثل الخارج عن
تحت القدرة والاختيار مع ان هذه الثمرة لو تمت لجاز الاجتماع الآمري ايضا وبطلانه ضروري
اصلا ومما يتفرع على مسألة التحسين والتقبيح مسألة التكليف بالمحال فلهم فيها اقوال ثالثها الفرق
بين المحال الذاتي كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس ونحو ذلك فيستحيل وغيره فلا وحكي في النهاية
عن الغزالي وبعض الاشاعرة واختاره الحاجبي رابعها الفرق بين ما يستند الى اختيار المكلف فيجوز
وغيره فلا وعزي الى جماعة من اصحابنا ثم اختلف المجوزون بعد اطباقهم على عدم وقوعه في الممتنع الذاتي
في وقوعه في غيره فنفى اكثر الاشاعرة وقيل كما عن بعضهم اثباته وهذا هو نص قولهم بالجبر اذ نفي الوقوع
مع انكار اصل التكليف ودعوى بعضهم الاجماع على عدم كون التكاليف من باب التكليف بالمحال
لا ينهض عذرا لذلك اذ لا اثر للاجماع في صيرورة المحال ممكنا ولذا الحاق المحققون الى التزام كون
التكاليف باسرها من هذا الباب وان كان ظاهر الاكثر دونه النزاع بين السلب الكلي والايجاب
الجزئي والحق ان الالتزام بما التزم به الرازي من الامتناع مطلقا اخذا بظاهر القول وقد يقال
ان موضع النزاع ما اذا لم يستند الامتناع الى ارادة المكلف بالكسر الى الزمان الذي يتعلق به فيمكنه منه
واما اذا استند الامتناع الى ارادته بعد التمكن على الفعل فلا نزاع لاحد في جواز التكليف فان
الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار كالواجب انتهى وقيل ان احتجاج الاشعري على الجواز بلزوم انقلاب
علمه تعالى جهلا على تقدير وقوع خلاف ما جرى في نفس الارادة ايضا اذ لو علم تعالى بعدم صدور الارادة من المكلف
امتنع صدورها منه فكان تكليفه بالفعل الذي علم عدم تعلق ارادته به تكليفا بالمحال فالاظهر عموم النزاع
وكيف كان فالقول بعدم الجواز مطلقا في المقام الاول هو المشهور عند العدلية بل لا سنة فيه الكافتهم و
لعله لحدوث التفصيل الثاني في متاخريهم ويؤيده ترك عده فيها عداد الاقوال وظهور اختصاص
القول الاول بل التفصيل الاول بغيرهم كما هو ظاهر ثم ضرورة مناقضة الايجاب الجزئي للسلب
الكلي فهذا هو المؤيد المنصور ولمكان رفع الاعم رفع الاخص اكتفينا باثبات نفي الامكان عن
نفي الوقوع وبالكلام في المقام الاول عن التعرض للمقام الثاني لنا ان التكليف بالمحال قبيح فيمتنع صدوره
من الحكيم تعالى اما الصغرى فلما تقدم من قضاء الضرورة بثبوت الحسن والقبح العقليين ضرورة
حكم العقلاء بكون طلب المحال لغوا وطلبا سفهيا حتى لو قيل للاشعري لا تتفنن في هذه السنة

في التكليف بالمحال

او التحول فی هذه الساعة عما یقتضیه ویخرج عما علیه من الحالة او یفعل بنی الغائل الی الساعة والجهالة
واما الکریم فلان علمه التام وحکمته وغناه یحیل صدور ما هو قبیح وغیر الساعة عنه وانها لم یسئل ذلک
مما لا یرضی عاقل بر فاخیر غلب شعره کیف یجترئ الاشعری فیه تعالی الله عما یقول الظالمون علوا
کبیرا مع ان ذلک لو جاز لجاز صدور الکذب فی اخباره واظهار المعجزة فی ید الکاذب وارادة العبث او
خلاف الظاهر من الایات فینسد بذلک باب افادة الوعد والوعید وثبوت النبوة واثبات الترغیب
والترهیب فالحکم بقبح ذلک من اولویات العقول من غیر فرق فیه بین المحال الذاتی کالامر بالجمع بین الضدین
وغیره کتکلیف الاعمی بکتابة القرآن ثم لا یمضا فیه من الحکم بترتب العقاب فیما اذا قبح المطالب
الامتناع بان قطع رجله بعد حصول الاستطاعة او اتلف ماله بعد تعلق الحقوق المالیة لان شغل الامر
بذلک لا ینافی بقاء العقاب وعلی ذلک ینزل ما هو المعروف من ان الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار
هذا وقد یحتج ... بانه تعالی کلف الکافر بالایمان مع انه ممتنع فی حقه لانه لم یرده منه ولانه تعالی علم بکفره فیمتنع
الجهل فی علمه وانه تعالی امر ابا جهل بالایمان بجمیع ما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم ومن جملة ما جاء به انه لا یؤمن فیجب
علیه الایمان بانه لا یؤمن به وهو محال وان التکلیف بالمحال معقول فی نفسه ولا مانع منه الا القبح العقلی وقد
رفضه والجواب عن الاول ان عدم ارادته تعالی ایمان الکافر لیس بمعنی عدم رضاه به اذ لا یرضی لعباده
الکفر بل بمعنی عدم مشیته وتعذیبه فلا ینافی کونه باختیار الکافر وتمکنه کما مر فلیس تکلیفا بالمحال وعن
الثانی بان علمه وان استحال انفکاکه عن المعلوم الا انه لا ینافی القدرة فلیس التکلیف بخلاف المعلوم
تکلیفا بما لا یقدر علیه وعن الثالث بان ابا جهل لم یکلف بالایمان بانه لا یؤمن ... اما ان یکون ...
هذا الاخبار وکلف بالایمان بجمیع ما جاء به اجمالا او کلف بالایمان بما عدا ذلک او بالایمان
فی زمن سابق بانه لا یؤمن فی زمن لاحق مع ان هذه الوجوه الثلاثة لو تمت لدلت علی وقوع التکلیف بالمحال
ولا یقولون به فظاهر بطلانه وان الامتناع ... کما عرفت ویدل علی بطلانه قوله تعالی لا یکلف الله نفسا
الا وسعها ... ونحو ذلک واما الجواب عن الرابع فقد تقدم ... الاصل السابع ...
واجوبة اخر طویناها ذکرها لما فیها من الضعف ... الیها ... ذکرها ومن اراده فلیرجع
کتابنا الجوامع ... العلامة الحلی علی جوازه فی غیر الممتنع الذاتی بعض ما مر وعلی امتناعه
بانه مما یمتنع تصوره وقوعه فیمتنع التکلیف به فان التکلیف بالشیء عبارة عن استدعاء حصوله ...
تصوره وتصور حصوله تصور الشیء علی ما هو وهو ... ثم اورد علیه اولا بان المحال کالجمع بین الضدین لو لم یمکن
تصوره لم یمکن وصفه بالاستحالة لان العلم بصفة الشیء فرع تصوره وثانیا بانه لو استلزم تصوره لامتنع
الحکم الثبوتی علیه بانه ممتنع او معدوم فان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوته ویکفی فی ذلک فی تحقیق الجواب

عن

٤٣

عن الاول ان الجمع المتصور هو الجمع بین المختلفات وهو الذی حکم بنفیه وبان الممتنع هو تصوره منفیا لا مطلقا
والذی یلزم من ذلک امکان تصوره منفیا لا مطلقا فلا منافاة وعن الثانی اولا بان المحال ... الامر
الخارجی دون الذهنی المتصور فلا یکون المتخیل هو المتصور وثانیا بانه لو کان متصورا لکان ممکنا فیکون الحکم
بالاستحالة علی ما لیس بمتخیل وثالثا بان الحکم علی الخارج بالامتناع یستدعی تصوره فی الخارج وهو
مح لانه تصور الشیء علی حقیقته واجیب عن جواب الاول ... اوجهها ... بان المتخیل مما یمتنع
ان یحصل له صورة فی العقل کان یتصور شیء هو اجتماع النقیضین او اجتماع الضدین ... تصوره اما
علی سبیل التشبیه بان یلاحظ بین المختلفین کالسواد والحلاوة وصف الاجتماع ثم یقال مثل هذا الوصف
لا یمکن حصوله بینهما او علی سبیل النفی بان یعقل انه لا یمکن ان یوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبیاض فان اراد
باستحالة تصور المتخیل الذاتی استحالة حصول صورته فی الخیال فمسلم لکن یمنع توقف اطلاع العقل علی امکان حصول
صورة المطلق فی الخیال وانما یتوقف علی امکان تصوره فی العقل وان اراد استحالة حصول صورته فی العقل فهم کیف
هذا المفهوم حاصل فی العقل وحصوله فیه عبارة عن تصوره وذلک لان دائرة العقل اوسع من دائرة الخیال
والخارج من وجه ولذا یوجد الکلیات فی العقل ویمتنع تحققهما فی الخیال والخارج واما عن ثانیهما فبان
الحکم بالنفی فرع تصور الطرفین کالحکم بالاثبات وما مر من ان السالبة لا تستدعی وجود الموضوع مطلقا بخلاف
الموجبة معناه ان السالبة من حیث الصدق لا تستدعی وجود الموضوع بحسب الظرف الذی اعتبر السلب بالنسبة الیه
مطلقا بخلاف الموجبة فانها تستدعی وجود الموضوع بحسب الظرف الذی اعتبر الایجاب بالنسبة الیه محققا او مقدرا
ویرجع ذلک الی ان سلب شیء عن شیء لا یستدعی وجود المنفی عنه بحسب الظرف الذی اعتبر الانتفاء بالقیاس
الیه لا محققا ولا مقدرا سواء کان الظرف ذهنا او خارجا بخلاف ثبوت شیء لشیء فانه یستدعی ثبوت المثبت له
بحسب الظرف الذی اعتبر الثبوت فیه باحد الاعتبارین ولیس المراد ان السالبة من حیث کونها حکما بالسلب لا
تستدعی وجود الموضوع مطلقا کیف وهی کالموجبة مما هو النسبة الحکمیة کالایجاب وهی مما یمتنع تعقلها بدون
تعقل طرفیها وعن الجواب الثانی اما عن اولهما فبان الامر الذهنی المتصور عنوان للامر الخارجی المتخیل
ومرآة لملاحظته فکیف یکون المتصور ای المحکوم علیه بذلک العنوان غیر المتخیل والا لاستحال الحکم علیه
بالاستحالة واما عن ثانیهما فبان کون الشیء ممکن الوجود فی الذهن لا ینافی کونه ممتنع الوجود فی الخارج
فالحکم علی الموجود الذهنی بالامتناع لیس من حیث کونه موجودا فی الذهن لامکانه بهذا الاعتبار بل باعتبار
ما جعل مرآة لملاحظته اعنی وجوده فی الخارج فلا منافاة وکذا الحال فی الحکم علی الممتنع الذهنی لکونه ممکنا
علی الوجود الخارجی بانه یمتنع التحقق فی الذهن فانه حکم علی العنوان الموجود فی الذهن باعتبار کونه آلة و
مرآة لملاحظة ما یمتنع تحققه فی الذهن فامتناع وجود امر فی الذهن لا ینافی امکان وجود ... الحاکی عنه

المعرف لاحكامه ولوازمه ومثله الكلام في الحكم على ما ليس بموجود ذهنا وخارجا كقولنا المعدوم المطلق لا يحكم عليه بشيء
ولا يشكل بان هذا حكم عليه لان المراد انه لا يحكم عليه باعتبار نفسه بل باعتبار وجهه وكذلك الحال في الممتنع وجوده
ذهنا وخارجا كوجود الممتنع الخارجي واما عن تاليها فبان تصور المستحيل في الخارج لا يوجب كونه تصورا
له على خلاف حقيقته اذ مفهومه تركيبي والتقدير انه تصور لمفهومه وانما يوجب كونه تصورا له على خلاف حقيقته
بمعنى ما يمكن تحققه من هذا وقد ذكرنا في بحث ذلك في كتابنا الجوامع فراجع مبحث الفصل الاخر واما على
منعه فيما لا يستند الى اختيار المكلف فما تقدم في بحث المانع واما على جوازه فيما يستند استحالته الى
الاختيار فهو انه لولاه لخرج كثير من افراد الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا لتسامح الجل الكل
فلان الواجب اذا توقف على مقدمات مقدورة وتركها المكلف فلا يخلو اما ان يبقى في حقه التكليف فهو
التكليف بالمحال او لا فيلزم ان لا يكون وجوب الواجب مطلقا بل مشروطا بحصول المقدمات وبطلانه لما اتى
وبطلانه واضح وان المستند على امتناع التكليف بالمحال هو قبحه العقلي وهو غير جار فيما اذا استند الى فعل
المكلف اذ لا يقطع العقل بقبحه والجواب عن الاول بعد اختيار الشق الثاني وهو عدم بقاء التكليف
في حقه بعد ارتفاع القدرة مع لزوم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ان اعتبر الخروج بالنسبة
الى زمن القدرة اذ لا موجب له وان اعتبر بالنسبة الى ما بعده فلا يوجب في ذلك اشتراط اصل الوجوب بل بقاؤه ولا
باس به اذ يكفي في تحقق العصيان واستحقاق العقاب بتفويت الواجب بعد وجوبه بتقصيره واختياره من غير
اعتبار ايضا التكليف به من ترك الواجب في ذلك توضيحه ان الافعال التوليدية من الفعل الاختياري
بطريق الاضطرار مستندة باسرها الى اختيار الفاعل المستند اليه الفعل الاختياري فهي اختيارية بالنسبة
الى زمن اختياره السابق بمعنى انه في زمن وجود الاختيار في الفعل الذي تولدت منه كان له ان يتسبب
لحصولها بفعله او لعدمها بتركه وان كانت اضطرارية بالنسبة الى ما بعد زمن حصول ذلك الفعل الاختياري
ضرورة عدم تمكنه حينئذ من الفعل والترك بعده فلا مانع من تعلق التكليف الفعلي فعلا او تركا بها حال وجود الاختيار
اذ لا تكليف بها فيه من وجوب او حرمة بالايجاب او التحريم السابق وان امتنع بقاء التكليف بها بعد ذلك
فلا يلزم من ذلك وقوعها بلا حكم بالنسبة الى زمن الاختيار كيف وهي مورد التكليف المتحقق في ذلك
الزمان نعم يلزم وقوعها بلا حكم بالنسبة الى ما بعد زمن الاختيار اذ لا تكليف بها فيه من وجوب او حرمة بالايجاب
او التحريم السابق كما انها اختيارية بالاختيار السابق لا بالايجاب او التحريم المقارن ولا بالاختيار كذلك
وقد تقدم لذلك مزيد بيان في باب المقدمة وانه هو المراد بالقضية المعروفة وهو ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار كما هو المراد مما يقال من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فراجع وعن الثاني
منع عدم الجريان ضرورة ان حكم العقل بقبح التكليف بالمحال وطلبه لا اختصاص له بالمحال الذاتي كما ان

وعنه
الايات والاخبار الناطقة بوقوع ذلك كذلك ايضا بل ولا فرق في ذلك بين التكليف الابتلائي
ايضا وان توهم فيه من توهم وذلك لعموم دليل الاستحالة الزاعم جواز ارادة صورة الامر من باب التهكم
او الاهانة او حمل المحال على التعجيز والتحدي كما في قوله تعالى قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا
وقوله ويدعون الى السجود فلا يستطيعون ونحو ذلك لا قبح فيه وما ورد في الاخبار من ان من كذب
في رؤياه متعمدا يكلفه الله يوم القيامة ان يعقد شعيرة وما هو بعاقدها فلعل المراد بالتكليف
فيه بيان طريق التخلص من عقوبة تلك المعصية او التنبيه على العجز عن التخلص كالعجز عن عقد الشعيرة
او هو عند التكليف متمكن من عقدها لكن لا ينفعه لصعوبته عليه فيستسهل العقوبة بالنسبة اليه
لعله لشدة عقوبته او جاء العوهم وذلك ثم لا يخفى ان اقحام لفظ الكثير في الدليل لا حاجة فيه بعد
عمومه لجميع الواجبات اللهم الا في وجوب الاعتقاد باصول الدين لامكان القدرة على تحصيل العلم بها
على تقدير القدرة على انشائها او انها من قبيل امور الادراك كما ذكرناه هذا الكلام في التكليف
بالمحال واما التكليف الذي هو محال فالكل مطبقون على استحالته ضرورة ان النزاع في ان ما يستحيل
وقوعه هل يستحيل وقوعه ام لا انما يتحصل وقوعه فتصور الموضوع كاف في الجزم بالحكم وهو عدم الامكان
فضلا عن عدمه لو وقوعه من غير حاجة الى تكلف الاستدلال بانه لو جاز لخرج المحال عن كونه محالا او الحل
الاستدلال بالبراهين العقلية على امتناعه الاعتبار لها على غيرها من المطالب العقلية اذ قيل
انه لو لم يقع في الخارج كان لو اقع غير محال فاذا كان غير محال كان ممكنا والممكن لا يستحيل عدمه
والمفهوم من الاشعري استحالة انقلاب معلومات الباري فيما لو وقع خلافه فكيف
يصح دعوى الاتفاق قلنا ان المحال الذي هو قيد التكليف هنا مضاف الى الوجود يعني ان تكليف
المحال وقوعه لا يقع في الخارج والواقع في الخارج يضاف المحالية على اصول الاشاعرة الى
العدم ومنشأ الوهم اشتراك المحال واعتبار ما هو الجامع بين المضاف الى الوجود والعدم فدعوى
الاتفاق بالاعتبار عليه ثم ان كل تكليف بالمحال على اصول العدلية تكليف محال وعلى اصول
الاشاعرة لا يستحق من التكليف بالمحال تكليفا محالا الا المصير الى وقوع الاول وعدم امكان الثاني
واما التكليف المحال فقد يجامع التكليف بالمحال عندنا وقد يتخلف عنه وعندهم لا يتخلف وقد يتخيل
ان القول بالجواز في المحال الغيري يستلزم القول بجواز وقوع التكليف المحال وهو انما يتم لو كان تحالف
التكليف المحال من جهة استحالة المكلف به دائما او احيانا وليس كذلك بل مستنده الى الحكمة دائما
كما لا يخفى ان الشأن ان مقتضى اصولهم وقوع التكليف بالمحال كما اوما اليه لا بمجرد فرضه وامكانه العقلي
ولذا تركنا الكلام في ذلك وان كان اختصره الوقوع من الامكان تقتضي اختصاصه بذلك ايضا

امور بعضها الاولى

الثالث

عن ابي الحسن الاشعري من القول بالوقوع مرة وبعدمه اخرى بما قصر للاصول او غفلة وذهول الثالث — الثالث
ان قبح التكليف بالمحال على المختار لا فرق فيه بين علم المامور او جهله بحقيقة الحال نعم لا مانع من الجواز
مع جهل الامر بالاستحالة الا انه لا مسرح له في كلام الحكيم المحال في حقه ذلك ولذا نقول بعدم جواز الامر
مع العلم بانتفاء الشرط باصطلاح المعاني كما تقدم وكذا لا فرق فيه بين الامر والنهي فكما لا يجوز الامر بالجمع بين
الضدين لا يجوز النهي عنهما ايضا كما لا فرق بين كونهما الزاما او عدمه لاتحاد المناط وعموم الدليل و
استغراق المندوبات للاوقات اما لو حمل على التخيير دون التعيين او على الارشاد الى ما فيه الرشاد والاتيان
عن نوع طلب دون الالزام فلا بعد كما لا فرق بين كونهما موقتين او غير موقتين عينيين او كفائيين او تعيينيين
او تخييريين تعبديين او توصليين او غير ذلك لعموم الادلة نعم لا مانع من النهي عن
ضدين لهما ثالث ولو كان واجبا بل ولو لم يكن لهما ثالث اذا لوحظ فيه مكان او حال او نحوهما كالنهي
عن الحركة والسكون في مكان خاص او حال خاص لرجوع النهي الى الكون في ذلك المكان او على تلك
الحالة واما في غير الصورتين فالاستحالة على القول بالعدلية مما لا ينبغي التامل فيه من غير فرق بين
اشتراكهما في جامع دل الدليل بظاهره على حرمة جميع افراده كالنهي عن الحركة والسكون في المكان
المغصوب لو لوحظ النهي قبل الدخول فيه وبين عدم اشتراكهما فيه كالنهي عن السكوت والتكلم واما بعد الدخول
فليس منهيا عن الدخول بل يحرم عليه البقاء ويستحق العقاب على مخالفة النهي عن الدخول كما تقدم في باب
اجتماع الامر والنهي فما عن ابي هاشم من حرمة الدخول والخروج معا اذ كل منهما تصرف في ملك الغير بغير
اذنه ضعيف جدا وكذا لا فرق فيما ذكرنا بين شرعنا وسائر الشرائع ثم ما يتراءى من وقوع ذلك في بعضها
بظاهر قوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله
صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة وعد منها ما لا يطيقون مؤول على ما لا يتحمل عادة كما هو المطرد في تعارض
العقل والنقل اذ ينزل الثاني على ما ينطبق على الاول دون العكس كما عليه الفرقة الاخبارية ثم اه
في المجلد الرابع ان وقوع التكاليف الشاقة في الشريعة مما لا مانع منه عقلا لا في هذه الامة ولا في الامم — الرابع
الماضية ما لم يبلغ فوق الطاقة بل اصل التكليف لا يخلو عن نوع من الكلفة بعد ان لتعلقها ليس الا ما هو
زاجر عن الطاهر ما يلزم المعصية اجارة بالسوء الا ان هذا المقدار من المشقة غير معتنى به عند العقلاء
بل يتحملون القيام بما فيه ازيد من ذلك لاصلاح معاشهم كالزراعات والتجارات والمسافرات للانتفاعات — قاعدة العسر والحرج
وركوب البحار وطي القفار وليس ذلك من باب دفع الافسد بالفاسد والا لاقتصروا فيه على حد الضرورة
بل من باب حسنه العقلي بل حسن التكليف ووجوبه ثابت بالادلة فهذا النوع من العسر خارج عن التكليف
من غير فرق بين الشرائع كما ان التكليف بما يتضمن ازيد من ذلك من المشقة والعسر واقع فيها ايضا اذ كان

الالزام بهما مسببا عن التزام المكلف من دون الزام بهما من الشارع ابتداء كما لو التزم بامر راجح في
الشرع بنذر او شبهه على وجه اوجب العسر بان نذر استيعاب وقته بالمندوبات من قيام الليل وصيام النهار
والحج والزيارة راجلا ومداومة الاذكار ونحو ذلك مما لا يتحمل عادة اذ الظاهر ان الشارع وان
لم يلزم بذلك ابتداء لكنه امضى الالتزام بها من غير فرق بين الاديان ايضا وما ظهر من بعض من منعه عن
انعقاد ذلك متهم بل ركيك او كان الالتزام بايجاد السبب الشرعي بسوء اختياره كما لو جامع في نهار رمضان
او تسبب لوجوب حد وقصاص او تعزير لا اذا ارتجع لموت او مرض فانه شرح جائز فضلا عن
عدم وجوبه لكن لا الفاعلة لعسر كي ينتقض بالحد ونحوه بل لحرمة القاء النفس الى التهلكة المفقود
في غيره اذ لنا في القصاص حيوة بل الظاهر عدم منع العسر من حصول المندوب المعسور كالحج متسكعا ونوم
السنة في العيدين وقيام الليل اذ لا ضيق فيما رخص في تركه ولا بافيه الا من الاتيان به بل من الحصول للفوت
للمصلحة لا داعي اليه والحاصل ان العسر بالمعاني المذكورة غير مرفوع بل واقع في هذه الشريعة فضلا عن غيرها
من الشرائع بل يمكن منع صدق العسر عليها اذا ضرر عنها لعسر الذي كان امثال التكليف المشتمل على
كلفة على نوع المكلف بالكثرة الابتلاء بموارده ولو اتحد كالوجوب قرض موضع البول بالمقاريض
او المباشرة في ليالي رمضان او لكثرة التكاليف بنفسها او للامرين جميعا مرفوع عن هذه الامة
بعد الاجماع بصريح الايات مثل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ما جعل الله عليكم
في الدين من حرج وغير ذلك والاخبار مثل قوله بعثت بالحنيفية السمحة وقوله رفع عن امتي تسعة
وعد منها ما لا يطيقون المفسر بعسر فيه تكليف ما لا يطاق وبعد احتمال ارادة رفع مجموعها لما
فيه العسر ولا اباء في نفي الحرج قاعدة التحسين والتقبيح بناء على حكم العقل بعد ثبوت الحكم في مورد — اما بناء على نفي الملازمة
العسر العمومي بكونه حسنا او قبيحا القاعدة الملازمة كما يأتي عن بعض فواضح واما بناء على ثبوتها
فلجواز ان يخرج ما هو مشتمل عليهما ويكون عموم نفي العسر كاشفا عن ذلك فافهم ويأتي لذلك
مزيد بيان في باب الملازمة ان شاء الله وليس الفرق بين هذه الشريعة وسائر الملل برفع ما فيه العسر
منها وثبوته في غيرها لاشتراكها باسرها في ذلك في الجملة بعد ثبوته في المندوبات بل الالزامات
اما التسبب بالكلفة باختياره او بسوء اختياره لمداومة الابتلاء بموارده كالحج الواجب في اصل
الشرع مرة بل ثبوته في سائر الشرائع كثيرا ورفعه عنا كلفة فما قد يتوهم من رفع العسر عنا راسا
فهو كما ترى بعد ثبوت وجوب الجهاد الاكبر من التدين بالحق بعد صرف العمر في الباطل ومجاهدة
النفس بعد كونها امارة بالسوء والجهاد الاصغر من مدافعة الكفار ومعاشرة الفجار والمداراة
مع الاشرار ونحو ذلك ثم ان العسر المرفوع عن هذه الامة هو المشقة الشديدة ولو

مع وحدة التكليف اذ هذا هو المشاق مراد لشرع وقد يحمل المعنيان امرين لغويين احدهما كون المكلف به
امرا عسرا عند العقلاء من غير فرق فيه بين كثرة الاحكام او موارد الابتلاء او المكلف وبين قلتها حتى
انه لو كان التكليف بامر واحد عسرا في حق مكلف واحد كان مرفوعا واستند في ذلك الى ظاهر الادلة والى
ان تقييدها بالاكثر ينافي الامتنان بعد كون ذلك مرفوعا عن سائر الامم ايضا اذ لم يكن جميع احكامهم عسرة بل
بعضها والى ان التقييد المذكور ابعد ان لا دليل عليه ترجيح بلا مرجح والى ان صريح الاتيين اعتبار العسر
الشخصي وان المرفوع جنس لافادة النكرة المنفية العموم كالجنس المنفي الثاني كون الشيء مما لا يقدم عليه
العقلاء مما يقتضي اليسر بان يكون ما يترتب عليه من المصالح الداعية الى الاقدام مرجوحا بالنسبة الى ما فيه من مشقة
كالامر بمسافرة شهرين لتحصيل درهمين لا راجحا لتحصيل اموال كثيرة بمسافرة خطيرة اذ لا يعد العسر
بل يرتكب مثله العقلاء ويستسهلونه ويختلف ذلك باختلاف المصالح والاحوال فالامر فيه موكول الى ذلك
ويرد على الاول وقوع بعض تكاليف العسرة في هذه الشريعة اذ ذلك كاف في تقييد المطلقات لو اغمضنا
عن فهم العرف ومنه يبان فساد ما عدا الرابع من الوجوه واما هو ففيه ان ظهور الاتيين في ذلك في البادي
وان لا ينكر الا ان سياق الطائفة وقرينة ارادة رفع نوع العسر خصوصا بعد ثبوت العسر في الجملة في
الشريعة وعلى الثاني مضافا الى عدم مساعدة المنقولة اللغوية اولا منع تبادر ذلك من العسر عرفا بل
المفهوم منه هو المعنى المتقدم وثانيا ان المراد بالمصالح ان كان هو الخواص الواقعية فلا طريق للعرف
اليها او المنافع العاجلة من حصول الجاه وسعة الرزق ونحوهما فبعد الغض عن عدم ارتباطها بالنسبة
الى ما اعد للعمل من الثواب يستسهل دون تحصيلها المشاق ويستعظمونه بالاضافة الى العسر على
الاطلاق وان كان هو المنافع الآجلة من فوز دار القرار فلا اقل منها اكثر مما يستسهل في تحصيله
المشاق فاذا فرض دليل قاض باطلاقه او عمومه بثبوت الحكم في مورد العسر كان ذلك كاشفا عن وجود مصلحة
اخروية في ذلك فينتفي به موضوع العسر لو كان المعنى ذلك فلا يبقى مورد يحكم فيه بالارتفاع بمجرد عمومات
العسر والحرج لسريان هذا الاحتمال في جميع مجاري العمومات فلا بد في الحكم بالارتفاع من التماس
دليل اخر غير العمومات وقضية ذلك حكومة ادلة التكاليف على ادلة العسر مع ان الامر بالعكس
وادلة العسر حاكمة على ادلة التكاليف وورودها في مقام الامتنان وضرب القاعدة كاف في
ذلك ويكشف عن ذلك استدلال الامام بها في غير مورد من مجاري ادلة الاحكام كما في رواية عبد
الاعلى مولى آل سام فظهر ان مصلحة الحكم الحرجي المجعول بالادلة العامة غير قابلة لجعلها معيارا للحكم
ادلة العسر وان الحرج لا بد من تخصيصه بامر اخر غير مصلحة الحكم المجعول وليس الا التعبد دون
التخصيص فالعسر والحرج حكمة لا علة حتى يدور الارتفاع مدار وجوده والحاصل ان المستفاد من ادلة

العسر

46

العسر فانه كثير من امتنانه لم يكلف هذه الامة بالتكاليف الشاقة وانما كلفهم بدون الطاقة فكل حكم
حرجي بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده مرتفع عنا من اصله حتى بالنسبة الى الموارد التي لا يترتب
عليه فيها عسر او حرج وذلك اما لما ذكرنا من ان المشاق من الادلة اولا لان نفي الحكم الحرجي بصورة تحقق
العسر والحرج مؤديا ايضا الى العسر والحرج ضرورة ان تحري الاكل او الشرب او النظر او النوم او الكلام
او المشي او نحو ذلك بقدر ما يندفع به العسر والحرج يفضي الى العسر والحرج ثم ما لا يفضي تقصره عليه
اليسر بان كان مما يقل به الابتلاء كاكل الميتة في المخمصة وشرب المتنجس عند العطش الشديد ونحو ذلك
مما يكون فيه على تقدير دفع المنع فيه بلزوم الحرج حرج فيه لندرة مورده كان الرفع فيه مقصورا على مورد ثبوت
العسر دون التخطي الى غيره ولا فيه الى ما زاد على قدر الضرورة قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف
لاثم فان الله غفور رحيم وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وبالجملة فالحكم برفع الحكم موقوف
على ثبوت العسر في مورده او في الاغلب على مورد ثبوته دون ما لا عسر فيه باحد الوجهين فتدبر ثم ان
هذه القاعدة وان لا قصور فيها سندا او دلالة بل هي حجة في الجملة الا ان كثرة التخصيصات
الواردة عليها بحيث كان الخارج منها اضعاف الباقي خصوصا لو فسر الحرج بالشخصي ربما اوجب فيها الوهن كما
ان قاعدة نفي الضرر الاتية في باب كذلك اذ يشكل الوهن على العمل بعمومهما او بعموم احديهما حصل منه
تجديد ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على اهمال عمومات الاحكام وعدم رفع اليد
عنهما الا بمخصص قوي بحيث يعلم انحصار مدرك الحكم عندهم في عموم دليلهما ولعل مثل ذلك كاف
في جبر الوهن المذكور مع امكان ان يقال ان لزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لا يلزم
ذلك غاية الامر التردد بين ارادة العموم وارادة ذلك المعنى فلا ينهض اسنادا دليلا على ارادة
خصوصها بعد كونه مرجوحا منافيا للامتنان ولضرب القاعدة الا ان يقال مضافا الى منع كثرة الخارج
وان سلمت كثرته ان الموارد الخارجة انما خرجت بعنوان واحد جامع لشتاتها وانه لم يلزم منه الا
التفصيل والاستهجان في مثل ذلك التخصيص لا الاكثرية الا في افراد الخارج دون نفسها وما نحن فيه
في باب التخصيص كما لو قيل اكرم الناس ودل الدليل على اعتبار العدالة خصوصا اذا كان المخصص مما علم
المخاطب دون الخطاب ولذا شاع تمسكهم بمثل قوله تعالى المؤمنون عند شروطهم وقوله تعالى اوفوا بالعقود
ونحو ذلك من العمومات مع ان الخارج منها اكثر من داخلها خصوصا بعد جعل العقود كما في الصحيح لذلك مع
ان الموارد الخارجة عن عموم هذه القاعدة مثل الجهاد ووجوب التمكين من القصاص وغيره من حدود
الله قد يتصدى لدفع الاشكال من جهتها امامي جهة الكفارة مع انه من اشق الاعمال لما فيه من قتل
الجريح واتلاف النفوس بل الاموال بل الافخاخ في الجرح ما يتحمله ويستسهله الكثير

بيان الوهن في ادلة الحرج

دفع الاشكال على القاعدة

فيه من دفع المارّ عن النفس وحماية المال وحفظ العشيرة وتشييد اركان من يصلح بالعطاء مع ما في الجهاد
من الفوز بما يحصل في جنب ذلك من المثوبات الاخروية وقد تقدم ان العبرة بما فيه حرج وضيق على غالب
الانام دون النادر ومثل ذلك يقال في وجوب المدافعة عن الجبار من النوع والائمة الاطهار
عليهم السلم كما فعلوه في الغزوات وفعل اصحاب الحسين يوم الطف ومما تقدم من اختلاف الفصل اجمع
باختلاف المصالح المقتضية للتكليف بالفعل ورب عسر كان يسيرا بملاحظة ما يترتب عليه من المصالح و
بالعكس الا انه يدفع بما تقدم من ان المصالح الحكمية الواقعية الثابتة في مجاري ادلة الاحكام بل
ومصالح امثال الاوامر ونواهيه بأسرها خطيرة جليلة لما فيها من المثوبات الاخروية والفوز بالدرجات
العالية اعظم من تحصيل جل الفوائد الدنيوية بل كلها فيستسهل دونها الصعاب عند اولي الالباب فلا يبقى
للقاعدة المسطورة اثر في مجاري الاحكام لكن يمكن دفعه بان تلك المصالح وان كانت في نفسها
خطيرة الا ان اكثر العباد لضعف يقينهم وقلة بصيرتهم وعدم اعتنائهم بها او عدم التفاتهم الى
شأنها كانت عندهم بمنزلة المعدومة فعلة ذلك بالنسبة الى حالهم اعمالا شاقة عارية عن المصالح في
العرف والعادة فيصدق لذلك الضيق والحرج بخلاف مثل الجهاد المشتمل على المصالح الظاهرة من اطفاء
نائرة القوة العصبية المنبعثة من العادات الدينية مع ما فيه من جلب المنافع الدنيوية فان الامر
بمثل ذلك لا يعد حرجا ولم يكن منه حرجا بل هو كذلك في الغالب اذا ابيح تناول المال المتنجس عند
خوف حمى يوم او بعضه تنكرو لم يبح لمثل ذلك لونا لا اسيما مثل الام والاخت ونحوهما من المحارم
وليس ذلك الا لما ظهر لكم مما يصدق معه الحرج عرفا فتدبر واما من جهة مجاهدة النفس في اختيار
دين الحق مع كونه شاقا بالاشق من اتلاف النفس المترتب على القسم الاول ولذا كانوا يؤثرون نفوسهم
عليه ويستسهلون دونه الموت ويقولون اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة
من السماء او ائتنا بعذاب اليم ويقولون النار ولا العار وكذلك من جهة وجوب دفع النفقات الواجبة
والاخماس والزكوات وسائر الواجبات المالية كمصارف الحج والعمرة خصوصا على من تناهى في الشح و
البخل فان المتبادر من الادلة هو المشقة الحاصلة من جهة ضعف البنية وصعوبة العمل في نفسه لا من جهة
خبث الاخلاق ورذالة النفوس لان المشقة في ذلك ناشئة من قبل المكلف لا من قبل التكليف
فالتكليف لا يعد حرجا كما اذا الزم السلطان من تناهى في البخل من الرعية بدفع الخراج اذ لا يعد
حرجا وتضييقا وان كان على البخيل ضيقا وبذلك يمكن الجواب عن الجهاد ايضا فان مشقته اصلها الحرج
غلبة سفه الحب العاجل ونحوهما فلم يؤثر لا عبرة بالعسر الحاصل من قبلها هنا والاولى ان يجاب من
جهة مجاهدة النفوس في اختيار الدين بان هذا خارج عن مفروض المسألة اذ الكلام في الحكم الحرجي

الواقع

الواقع في الدين كما يدل عليه قوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج لان اصل الدين فالدين الحرجي غير
منفي بالادلة بل المنفي هو الحكم الواقع فيه فافهم واما من جهة تمكين النفس من القصاص والحد مع كونه شاقا
بالاشق من الاغتسال في البرد الشديد قطعا فبما تقدم من ان ظاهر الادلة هو الحرج الابتدائي
دون ما يستند الى سوء اختيار المكلف وحسن اختياره اذ ليس ذلك الزاما عليه من الشرع بل الزام
به من نفسه ثم انك قد عرفت وقوع الحرج في الجملة في الامم الخالية كما دل عليه قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم
والاغلال التي كانت عليهم وقوله ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وما ورد من ان بني
اسرائيل اذا اصابهم البول قرضوا ابدانهم بالمقاريض فالفرق بيننا وبينهم اما بكون وقوعه فيهم كثيرا
وفينا نادرا كما قررناه اولا او بوقوعه فيهم في الجملة وانتفائه فينا رأسا كما ذكرناه ثانيا وهذا اخير
بعيد بعد توجيه الحرج بما مر وكيف كان فلا ينافي ورود التخصيص لعموم القاعدة ولا لكون نفي
جعله امتنانا على الامة بعد ثبوت الفرق في الجملة ولا لحكومة القاعدة على عمومات ادلة الاحكام بل
وكذا الحال في امر من يجب طاعته شرعا كالمولى على العبد والوالدين على الاولاد فليس لهم الزامهم
بما فيه عسر لرجوعه الى الزام الشارع وجعله وهو منفي بالادلة ثم قد يقال بجواز ذلك في الزام العبد الكافر
والحيوان المملوك ما لم يكن هناك دليل على المنع ولعله لظهور الادلة في نفيه عن المسلم المكلف دون
غيره وعرفت ايضا عدم الفرق بين الايجاب والتحريم كما لا فرق بين الندب والكراهة في عدم
صدق الحرج والضيق فيما لا الزام فيه بل وكذا الواجب المخير اذا تحرج بعض افراده عن الحرج [illegible]
بذلك عن الضيق اذ لا الزام بما فيه العسر وان كان للمكلف الالتزام به طلبا للمزية لا يراده وكذا
في الواجب المضيق ضيق وكان له بدل اختياري لا ضيق فيه كالغسل في البرد الشديد مع امكان الضرر
فمع بقاء وجوب المضيق بالحرج او بقاء رجحانه على وجه الاستحباب مع عدم السلك وعلمه وجهان
من زوال الحكم بزوال المفصل فيحتاج اثباته في ضمن فصل اخر الى دليل ومن ان مقتضى الجمع بين
الحكمة القاضية بوجوب الفعل والحكمة القاضية بنفي الحرج كما ساعده ثبوت الرجحان قبل دخول
وقت الوجوب لعدم المانع فلا يعقل تحريمه بعده فتدبر والله الهادي اصل ومما يتفرع على قاعدة
التحسين والتقبيح وجوب الاصلح على الله سبحانه لان حكم العقل بحسن فعل او قبحه عام غير مختص
بفاعل دون اخر او بالمخلوق دون الخالق ضرورة ان كون الفعل عند العقل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم
استحق فاعله من حيث فاعليته المدح او الذم امر تعليقي لا يتفاوت بتفاوت الفاعلين في الاثبات
وعدمه ولا ما القطع بصدور الحسن وعدم صدور القبيح كما في افعاله سبحانه وافعال انبيائه واوليائه
او بصدورهما تارة وخلافه اخرى او بصدور القبيح دون الحسن لما هو ظاهر من تفاوت الشرائع

العلم بانتفاء المقدم وهذا هو المراد بما قالوا والعدلية من الوجوب على الله وفرعوا عليه حسن التكليف
ووجوب بعث الرسل وانزال الكتب ونصب الامام وغير ذلك من الالطاف فما عليه الاشاعرة من
انكارهم عليهم ذلك نظرا الى ما فهموا من ظاهر العبارة من دون تامل واعمال الروية والتصور لهم
عن مدارك المطالب العقلية فاخذوا في التشنيع والتقطيع اسنادا الى انه تعالى اجل من ان يصير محكوما
لاستغنائه عن كل شيء وافتقار الاشياء اليه فكيف يحكم عليه العقل وهو من صنايعه بوجوب او
حرمة اذ لا يتصور استحقاقه بالنسبة اليه بل كلما يصدر منه ليس الا الحسن ولو لم يتصف بالحسن
فلا يصدر منه لا حسن ولا قبح ولا حاكم جل علاه بهذا وان كان مما يضحك به الثكلى في الغرابة الا
انه غير غريب ممن انكر البديهيات الاولية ثم هو بعيد من الماتريدية حيث وافقوا العدلية في اثبات
الحسن والقبح والاشاعرة في انكار الحكومة العقلية فان صاحب التنقيح عند قول الماتن ثم عند قول
الماتن ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى
والعقل آلة العلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا قال لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين
وههنا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما
ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله وعلى العباد اما على الله فلان الاصلح واجب على الله
بالعقل فيكون تركه حراما على الله واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال الحكمية ويبيحها
ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال
عن ان يحكم عليه شيء وهو خالق افعال العباد جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية
او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من
خير او شر من نفع او ضر من حسن او قبح انتهى وتبين ان انكارهم حكومة العقل بالحسن والقبح او
بالوجوب والتحريم بمعنى استقلاله بحسن الفعل او قبحه اي كونه بحيث يمدح فاعله او يذم من جهة
هو فاعله ويجوز له فعله او لا يجوز لا وجه له بعد القول بالتحسين والتقبيح والعلم بعدم صدور القبيح
منه تعالى ولا ينافي ذلك بعد صدقها لانها ملازمة منتفية المقدم ضرورة صدق قولنا في الليل لو
كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا ولا يوجب ذلك كون شيء محكوما للعقل ولعل منشأ وهم
الاشعري اشتمال عبارة العدلية على لفظ على الظاهرة في الوضع والاستعلاء او عدم تطرق
العقاب الذي هو لازم الوجوب والتحريم بالنسبة اليه والمؤاخذة على مثل ذلك بعد وضوح معنى
غير قابل للاصغاء وقد اجاب اللاهيجي عن ذلك بان المراد من الوجوب على الله ان الفعل الذي
لا يصدر من المخلوق مع كمال نقصه ولو صدر منه استحق الذم من المخلوقين والعقاب من الخالق

لا يصدر

48

لا يصدر منه تعالى البتة وبالجملة لا يصدر منه ما من شانه استحقاق الذم على فاعله فالمراد بوجوب الفعل عليه تعالى
كونه بحيث لو اخل به عنده استحق الذم ونظير ذلك ما ذكره المحققون من ان حكم العقل بوجوب اتصافه تعالى بصفات
الكمال وتنزهه عن النقايص يؤول الى ان كل صفة حكم العقل بكونها كمالا في المخلوق حكم بلابدية اتصاف
الخالق بها على الوجه الاتم وكل صفة حكم بنقصها في غيره حكم بنقصها فيه تعالى ايضا واذا كان القانون
في الاوصاف على هذا المنوال فكذلك حال الافعال انتهى وهذا ناظر الى اعتبار حكم العقل تعليقيا باعتبار
الصدور من غير الفاعل الا بالاعتبار الذي ذكرناه فمعنى وجوب شيء عليه تعالى عنده كونه بحيث لو اخل به
استحق الذم او العقاب وعندنا كونه بحيث لو تركه هو سبحانه استحق اللوم وان كنا قاطعين بعدم صدوره
منه ولعل عدوله الى ذلك مع ان الاوفق بالواقع توهم استحالة او عدم صحة الشرطية ويكفي بها قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لو كان معه آلهة اخرى لذهب كل اله بما خلق ونحو ذلك ثم ان الامر
الثاني الذي اشار اليه الشارح هو ما ذكر في المتن من الخلاف وان العقل موجب للعلم بهما او آلة وقد تقدم
في مقدمة المباحث العقلية الكلام فيه فراجع هذا وقد يحتج على اثبات الوجوب على الله باثبات الوجوب
من الله لانه يستلزم ان المراد به هو ابقاء الصفة المستلزمة لاستحقاق التارك بالعرض كما في وجوب
وجوده عنده كمال علته لا استحقاق الذم على التارك لانه معنى اخر مباين للمعنى الاول فهو والغرض
يجب الصدق لانا نقول ابقاء الخلق ووجود نظام الكل من حيث هو كل واجب من الواجب بناء على تمامية
العلة وليس بواجب بالمعنى الثاني لان تخلف المعلول عن العلة وان كان ممتنعا لكنه لا يتصف
بالقبح ووجود ما يترتب عليه نظام الكل وعلى تركه الخلل واجب بالمعنيين اما بالثاني فواضح واما بالاول
فلان تركه نقض للغرض الذي هو نظام الخير ونقض الغرض من الحكيم قبيح موجب لاستحقاق الذم فتعليله
منه واجب كيف كان فما يترتب على قاعدة الوجوب على الله وجوب اللطف عليه سبحانه توضيح ذلك ان ما يتوقف
عليه الطاعة وترك المعصية اما بما لا يفعله بدونه كالقدرة والآلة فوجوب ايجاده على الشارع وعلله
صحة التكليف بدونه مما لا ريب فيه بناء على ما تقدم من استحالة التكليف بالمحال واما بما يجب وقوعهما
معه فعدم وجوبه كذلك بل هو غير جائز لعدم تحققهما مع الالجاء واما بما يقرب الى الطاعة ويبعد عن
المعصية فهو المراد باللطف على ما في كلام جماعة وهو واجب على الحكيم اما بايجاده ان كان من افعاله
او الاشعار به وايجابه على الغير ان كان فعلا للغير اذ لولا ذلك لزم نقض الغرض وهو قبيح عقلا ضرورة
ان الحكيم اذا علم ان المامور لا ياتي بالمامور به الا بنوع ملاطفة او مكاتبة او السعي اليه ونحو ذلك
ولم يكن هناك مانع عن ذلك من تركه كان ناقضا للغرض وذمه العقلاء على ذلك فكذلك الحكيم تعالى ومن
فروعه حسن التكليف ووجوب الوعد والوعيد فانه ملحسن فلانه لطف وكل لطف حسن اما الكبرى فلما عرفت

الوجوب من الله

قاعدة اللطف

وجوب التكليف

واما الصغرى فلما ذكره الطوسي من ان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات فاذا علم حرمتها انزجر عنها
والزجر عن القبيح حسن بل واجب ابدا لما ذكره اللاهيجي من ان التكاليف الشرعية لطف في التكاليف العقلية
وقد يستند حسنه الى ما عداه التمدن المحكي عن حكماء الاسلام وهو ان الانسان مدني بالطبع لاحتياجهم
في معاشهم الى الاجتماع مع بني نوعهم ضرورة عدم تمكن كل واحد بنفسه من تدبير امر لباسه ومسكنه وغذائه
ولا ينتظم الاجتماع الا اذا كان بينهم معاملة وعدل والا لاشتهى كل ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيقع
الهرج والمرج ويختل امر الاجتماع ولا يتم المعاملة والعدل لاشتمالها على جزئيات غير محصورة لا تنضبط
الا بقوانين كلية يبنى المرء عليها وشرح ذلك في محله واما وجوبه فلما تقدم من استلزام تركه لنقض الغرض
القبيح على الحكيم مضافا الى ما مر عن الطوسي في ان منه تعالى للزجر عن القبيح الواجب عليه وفي وجوب التكليف من
باب اللطف اعتراضات اما المنع اصل الوجوب على الله كما عليه الاشاعرة وقد مر ما فيه واو لان التكليف ان كان
لا لغرض فهو عبث لا يليق به تعالى او لغرض عائد الى الله فكذلك لعلوه عن ذلك وغناه او الى المكلف
في الدنيا فيمكن ايصاله بدون التكليف او في الاخرة فلا يستقل بها العقل وغير مامور او لاحتمال اشتمال
اللطف على نوع قبح لا نعلمه فلا يكون واجبا وفيه ما مر في كلام الطوسي من اعتبار العلم بعدمه او تخيل ان
اعتبار انتفاء المفسدة في اللطف وحسن التكليف ظاهر بعدم كون الكافر مكلفا الان تكليفه مستقر
في العاجل عقوبة في الاجل [illegible] المفسدة المعتبر عدمها في حسن التكليف ما حصلت من التكليف لا من
سوء اختيار المكلف كما هو كذلك في الكافر الى غير ذلك من الشبهات ومن فروعه حسن بعث الرسل ووجوبه — وجوب بعث الرسل
اما حسنه فلما مر من حسن التكليف المستند الى اللطف المستلزم تركه لنقض الغرض ولاشتماله على فوائد
كثيرة مثل معاضدة العقل بالنقل في المستقلات واستفادة النافع والضار من الاغذية والادوية وتكميل
النفوس على قدر الاستعداد والاخبار بالثواب والعقاب ونحو ذلك من الالطاف وما عن البراهمة من
انكار حسنه اما فيما يوافق العقل فلعدم الحاجة اليه واما فيما خالفه فلعدم الاعتماد عليه مردود بكفايته
تلقي الحكم في غير المستقلات في حسنه مع ان انطباق العقل بالنقل من الالطاف ولزوم نقض الغرض
في تركه كاف في حسنه والترجيح ما عن الحكماء على ما ذكره الشيخ في الشفاء من قاعدة التمدن المشار
اليها واما وجوبه فلما ذكرنا من لزوم نقض الغرض لولاه ثم ان لاثبات النبوة طريقين اخرين احدهما ما في
كتاب الحجة من الكافي عن مولانا الصادق عليه السلام الثاني الطريقة المحكية عن الصوفية وكتب اصحابنا
الكلامية فراجع ومن فروعه ايضا نصب الامام الذي هو من شعب النبوة اذ الحاكم بالبعث هو الحاكم بنصب من يقوم — وجوب نصب الامام عليه السلام
مقامه في حفظ الاحكام والقاضي بوجوب بيان الحكم هو القاضي بوجوب حفظه وايصاله الى المكلفين
الى يوم القيمة واذ ليس لا يكون الناس اهلا لذلك بالامانة والصيانة الموقوفتين على ملكة العصمة

التي

٤٩ التي لا يعلمها الا العالم بالسريرة اختص ذلك بفعله سبحانه اذ هو الذي يعلم حيث يجعل رسالته وما هو من
شعبها فوجب عليه عقلا اعلام نبيه بذلك ونصب عليه من نبيه بنصبه لحفظ وعلامة لا على غيره من الرعية كما عليه
غيرنا ودليلنا عليه وجهان احدهما ان نصبه لطف واللطف واجب اما الكبرى فلما عرفت من ان في تركه نقض
للغرض واما الصغرى فلما هو واضح من ان الرعية اذا كان لهم من يحملهم على القواعد العقلية والوظائف
السمعية ويحكم بينهم بالعدل والنصف ويدفع عنهم الظلم والجور ويزيل عنهم الشبهات ويرشدهم الى
علو الدرجات كانوا الى الصلاح اقرب وعن الفساد ابعد ولا نعني باللطف غيره ومناط ذلك احتياج
الخلق الى الامام ولو فرض الحجة لتم الحجة بذلك عليهم ولا يبقى لهم حجة على الله واليه الاشارة في الاخبار
المتواترة من ان الارض لا تخلو عن قائم بحجة الله اما ظاهر مشهور او خائف مستور الثاني ان اصل الشريعة
الباقية كما يحتاج الى حافظ معصوم فكذلك بقائها لا بد فيه من ذلك نظير افتقار الحادث في بقائه الى
العلة كافتقاره في حدوثه اليها وتوهم ان كون وجود الامام لطفا انما يتم اذا كان ظاهرا زاجرا عن القبائح
قادرا على انفاذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام مدفوع بان وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا
وظهوره والحال هذه غير واجب نحن السبب في استتاره فكل ما فاتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما عنده
من الاحكام وغيرها قد اتانا من قبل نفوسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق
الذي عنده كما صرح به المرتضى وغيره مع ان فوائد ظهوره عليه السلام بالاضافة الى فوائد وجوده ليس الا كثرة
من الغدران او كقطرة من العمان مع انا غير قاطعين بان الامام لا يصل اليه احد ولا يلقاه بشر بل قضية
بعض الحكايات المستفيضة من الثقات ظهوره لبعض مواليه ولو بالمجاهدات والحاصل ان الفرق بين وجود
الغائب وعدمه غير خفي على العاقل بل الجاهل والله الهادي الى السبيل ومما يتفرع على قاعدة التحسين و
التقبيح وجوب شكر المنعم فانه متفرع لعدليته وانكره الاشاعرة تبعا لتفرعه عن انكار اصل القاعدة المذكورة
كما ان انكارهم لقاعدة الحظر او الاباحة في المسئلة الاتية كذلك ايضا ولا يخفى ان ما نسب النزاع عن انكار قاعدة
التحسين والتقبيح لا وجه له لقصر النزاع على المشتغلين من قبول اكثر الفروع المترتبة على القاعدة المذكورة
لذلك وكيف كان فالحق كما عليه اهله وجوبه والدليل عليه قضاء الضرورة وحكم القوة العاقلة بتركه كما
عند ذم العقلاء من ترك الشكر لمن انعم عليه وذمهم بين من احسن اليهم ومن اساء وكونهم مجبولين على
مجازات المحسن ومن هنا قيل الانسان عبيد الاحسان وكان امرا مركوزا في طبيعة نوع الحيوان مع انه
دافع للخوف ودفع الخوف واجب فهو واجب لان مقدمة الواجب واجبة اما انه دافع فلان الانسان العاقل
اذا التفت الى ما به من نعمة الحيوة والعقل والسمع والبصر ونحوها والالات والمكان والمطعوم و
المشروب وغير ذلك مما لا يحصيها غير المنعم ولم يشكر المنعم خاف من سلبها عنه بترك الشكر ومؤاخذة

فاذا شكر واعترف بالانعام أمن واما ان دفع الخوف واجب فلان الم نفساني يمكن دفعه وكلما هو كذلك
قضت الضرورة لوجوب دفعه واما وجوب العقلية فلما تقدم في بابه واما شبهة الاشاعرة في ذلك فانوجوها
امران ينظر احدهما الى اثبات الوجوب الشرعي والاخر الى نفي الوجوب العقلي اما الاول فانه التعذيب
المنافية للعذاب قبل البعثة فينتفي ملزومه وهو الوجوب ونحوها مما هو بعينها من الايات والاخبار
وقد تقدم وبا جعلنا الجواب واما الثاني فما ذكره الحاجبي والعضدي والرازي والآمدي وغيرهم من ان
وجوبه عقلا اما يكون لا لفائدة او لها لا سبيل الى الاول اما لاستلزامه العبث وهو قبيح من الحكيم عقلا
اولان المعقول من الوجوب ما يترتب الذم والعقاب على تركه واذا فعلا انتفى محضره ولا الى الثاني اذ لو
عادت اليه لزم المحال لتعاليه وغناه او الى العبد فان كانت جلب نفع فليس بواجب عقلا فلا يجب المفضي
اليه ويمكن خلو الشكر من جلب النفع فان الشكر لما كان واجبا لم يكن اداؤه مقتضيا شيئا آخر ولانه تعالى
قادر على ايصال المنافع بدون الشكر فتوسطه عبث وان كانت دفع مضرة فاما في الدنيا فمحال لان الشكر تعب
عاجل ليس مجرد المعرفة لانه نوع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس والزامها المشقة بالتحرز عن القبائح
العقلية والمواظبة على المحاسن العقلية وهو فرع التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناه فلم يبق يعني تعب
والعناء الذي لاحظ للنفس فيه اولان الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة فلا يكون دافعا لها واما في الاخرة
فلا يجب ايضا اما لما في الاحكام من عدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية من دون اخبار الشارع بها ولا
لانتفاء اما لما حكاه في هدايته من ان المضرة الآجلة انما يحصل القطع بنفيها عند عدم الشكر لو كان الشكر
ديدن المشكور ويسوءه الكفر اما المنزه عن ذلك فلا احتمال العقاب على الشكر ثم اما لانه تصرف في ملك الغير
بغير اذنه اولان العبد لو حاول مجازاة مولاه على نعمه يستحق للتأديب بالاشتغال بالشكر اشتغال بالمجازات
اولان نعمه تعالى بالنسبة اليه اقل من نسبة اللقمة الى الملك ولو ان احدا شكر الملك على اعطائه اياه لقمة
في المحافل فعل قبيحا واستحق التأديب لان الشاكر قد لا يعرف كيفية الشكر فيأتي بغير اللائق فيستحق
العقاب قال الآمدي بعد ذلك وايضا فانه لا معنى لكون الشيء واجبا سوى ترجيح فعله على تركه والعقل
لا يعرف الترجيح لانه يرجح ولا يوجب لان الموجب هو المرجح الى ان قال فان قيل شكر المنعم معلوم لكل عاقل بالضرورة
وما ذكرتموه استدلال على ابطال امر ضروري فلا يقبل مع انه لا واجب ان يكون الشكر لفائدة خارجة ثم
لا يكون لفائدة في الشكر نفسه وايضا الفائدة هو الامن من العقاب على تقدير الترك لان احتماله خطر فيه
مما يخطر ببال كل احد وايضا الترديد الذي ذكرتموه جار في الوجوب الشرعي ايضا فما هو الجواب لكم فهو الجواب لنا
مع ان انكار الوجوب العقلي يلزم منه افحام الرسل وابطال المقصود من البعثة لان للمدعو حينئذ ان يقول لمن يدعوه الى الشيء
لا انظر في معجزتك الا ان يجب علي النظر شرعا ووجوب النظر شرعا يتوقف على استقرار الشرع وهو موقوف

على

على وجوب النظر وهو دور قلنا الجواب عن الاول المنع من دعوى الضرورة ولو سلم فانما هو ذلك بالنسبة
الى من ينتفع بالشكر ويتضرر بعدمه ويستحيل ذلك في حقه تعالى وعن الثاني بانا انما قلنا بالابدية الافضا
الى الفائدة على اصول العدلية وانتفيتم لا يلزم وعن الثالث المنع من خطور ذلك في بال كل احد ولو سلم
فهو معارض باحتمال العقاب على الشكر واتعاب النفس والتصرف فيما هو ملك غيره من دون اذن من
غير منفعة ترجع اليه ولا الى العبد بل ربما كان هذا الاحتمال اولى لان من لخدمة السلطان
بتحريك انملته واظهار شكره بين الملأ على رؤس الاشهاد على اعطاء لقمة من الخبز يعد مستهزئا مستحقا
للعقاب في شكر الشاكرين مع ان النعم وتحريك الانملة بالنسبة الى جلال الملك وانعام
الله على العبد لعدم تناهيها مكر دون تلك اللقمة ولولا ورود الشرع عليها وقع الاقدام عليها
ان الشاكر ارجح لا من المعرض فهو مسلم بالنسبة الى من ينتفع بالخدمة والشكر والباري منزه
عنه وعن الرابع المنع من ورود الاشكال على الوجوب الشرعي لان الفائدة الاخروية وان لم يستقل
العقل بمعرفتها فالله عالم بها مع انه انما يتم ذلك لو اعتبرنا الحكم في الايجاب الشرعي وخلافه معلوم من
اصولنا وعن الخامس اولا بمنع استقرار الشرع على نظر المدعو في المعجزة بل مهما ظهرت المعجزة في نفس الامر
كان صدق النبي في ادعائه ممكنا وكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر والمعرفة فقد استقر الشرع وثبت
فالمدعو مفرط في حق نفسه وثانيا بان العذر يرد على الايجاب العقلي لا الشرعي لان العقل يجوزه غير
موجب دون النظر والاستدلال والاخلال من ذلك فللمدعو ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف
وجوب النظر ولا اعرف وجوب النظر حتى انظر وهو دور مفحم انتهى وقد احتج على انه باطل
من الحق ما هو فوق المراد كما افصح عنه في رده على الدليل المذكور حيث قال لم لا يجب لمجرد كونه شكرا لا
لشيء آخر فانه لا يلزم ثبوت الغايات لكل شيء والا لزم التسلسل بل لا بد وان ينتهي الى ما يكون واجبا
لذاته ولا غاية له سوى ذاته كما ان دفع الضرر واجب لذاته لا لغاية اخرى ولذا يعلل العقلاء
وجوبه بكونه شكرا للنعمة لا لشيء آخر وان لم يعلموا شيئا آخر من جهات الوجوب سلمنا لكن لم لا يجب لفائدة
آجلة عائدة الى المكلف هي الثواب قوله يمكن ايصالها بدون الشكر قلنا لم فان الثواب نفع مستحق
ومقترن بالاستحقاق انما يحصل بواسطة العمل قوله جلب نفع غير واجب فلا يجب سببه قلنا لم فان
المنافع تختلف فجاز وجوب بعضها عقلا ولا نسلم ان اداء الواجب لا يقتضي شيئا آخر سلمنا لكن لم لا
يجب لكونه دافعا للضرر المتاخر قوله ان الشكر مشقة في مضرة عاجلة قلنا الضرر العاجل المندفع بضرر
الشكر اكثر من ضرر الشكر وهو خوف العقاب فانه ضرر راجح على ضرر الشكر وهو كاف في الوجوب سلمنا لكن
لم لا يندفع به ضرر الآجل قوله انما يتحقق لو تضرر بترك الشكر ويسوءه الكفر قلنا لم فان ترك الواجب

على الاستحقاق العقاب بترك الشكر قوله والشكر تصرف في ملك الغير قلنا هذا ضعيف لانا لا نسلم قطعا ان
الاشتغال بوظائف الخدمة والقيام بالشكر والمواظبة عليه اسلم من تركه والاعراض عن الخدمة والتغافل
عن الشكر وتمثيل النعمة باللقمة باطل فان نعم الله على العبد بايجاده وحياته واقداره من العقل والسلامة
واقداره على الملاذ والنعم اعظم من ملك الدنيا باجمعها ثم تكميلهم بارسال الرسل وانزال الكتب من اعظم النعم
كما في سليمان وداود عليهما السلام حين شكرا نعمة الله على ذلك في قوله تعالى الحمد لله الذي فضلنا على كثير من
عباده وكذا شكر ابرهيم عليه السلام في الاولاد وغيرهم من الانبياء ولا يلزم من حقارة ذلك الى ملكه تعالى [illegible] الامر
فان الملك لو اعطى فقيرا ما اغناه وترتب عليه كان نعمة عظيمة وان قلت بالنسبة الى ملكه سلمنا لكن منع
العبث غير لائق من الاشاعرة فان الاحكام باسرها عندهم كذلك اذ عندهم ان لا يعلل افعاله تعالى بالغرض
ولا معنى للعبث الا ذلك وبكون القبح العقلي سلمنا ذلك لكن منع وجوبه عقلا وشرعا انتهى وقد اورد في
جوابه وجوه باطلة صوابه شكر الله سعيه لكن يرد عليه امران احدهما ان نريد بكون الشكر تصرفا في ملك
الغير بالقطع بان الاشتغال بوظائف الخدمة اسلم من تركه او نريد بذلك منع كونه تصرفا في ملك الغير ثم
او منع حرمته تصرف في ملك الغير بغير اجماعي الا ان يمنع من الاجماع اذ كان الغير هو الله تعالى وغيره اذا كان
الضرر فيه مثل الاستظلال بحائط والاستضاءة بنوره والتسخن بناره كما يأتي ان شاء الله تعالى وثانيهما ان ما ذكره
اخيرا من ان منع العبث غير لائق من الاشاعرة غير لائق من مثله بعد ان الخصم في مسئلة الشكر لهو في مقام
المماشاة مع المعتزلة ثم قول المستدل وهو فرع التحسين والتقبيح وقد ابطلناه وكذا قوله في الجواب عن الوجه
الرابع وخلافه معلوم من اصلنا واقع على خلاف فرض المماشاة ولعل الذي اوقع الفاضل في الوهم لكون
وقوع دعوى قبح العبث وعدم جواز التصرف في ملك الغير واحتمال العقاب في الشكر ونحو ذلك في
كلام المستدل دليل المماشاة فلا دليل لذلك عليه ثم يرد عليه امور اخر غير ما اورد بها الفاضل المذكور مثل
ان منع استقلال العقل بالفائدة الاخروية غير صحيح اذ ذلك ثابت في الجملة بضرورة العقل وان لم يكن
تفصيله ومثل ان انكار اخبار الشرع بالآخرة وفوائدها مكابرة بعد ان الاخبار [illegible] ومثل ان
الحكم باستحقاق العبد الشاكر للتأديب لكونه مجازاة لمولاه ان اريد بها المجازاة ما هو بازاء الانعام
ولعل [illegible] بان لا يلاحظ الشكر جزاء لحمله نعم فهو غلط اذ ليس الاتيان بالشكر الا من باب اظهار الانقياد
والخضوع وخوف زوال النعمة وان كان مطلق ما يقابل به الانعام فالحاكم باستحقاق الشاكر التأديب
يستحق التأديب بل التعذيب لطباق العقول على استحقاق مثله الثواب بل الثناء ومثل ان تشبيه النعمة
باللقمة كما في عبارة غير واحد منهم من الخرافات الباطلة لان القلة والكثرة من الاضافات بالنسبة الى
الاشياء والاشخاص والحالات والاوقات بضرورة العقول ونعم الله وان كانت قليلة بالاضافة

اشارة الى بعض ما يرد على الاخ[illegible]

الى

الى جلال الله لكنها جليلة في انواع عظيمة في حق العبد والملحوظ في نظر الشاكر هو هذه الجهة دون تلك
ولذا يذم تارك الشكر لو اعطاه الملك مقدار حاجته وان قل بالنسبة الى مملكته ومثل ان المراد بالمعرفة في
قوله ولان الشاكر قد لا يعرف كيفية الشكر ان كان موجب المعرفة الموقوف على معرفة الشكر كله فهو دائر ويجري في
ترك الشكر [illegible] الا ان الشكر احسن غير مخصوص في ذلك بل هو جار على قدر معرفة الشاكر وان كان مطلق المعرفة
فهو حاصل في كل احد ومثل ان مجرد علمه ثم لوجه الفائدة الاخروية على ما سيأتي الجواب عن الوجه الرابع لا يدفع
الاشكال عن الوجوب الشرعي لجريان ما ذكروه فيه ايضا لان ما لا فائدة اما طلبه فلا يكون واجبا وكون جمالة
بدون توسط الوجود او دفع مضرة قدم ان العقل لا يستقل بمعرفتها ان القطع بثبوتها على تقدير عدم الشكر انما يكون
فيمن ينتفع بالشكر وهكذا ثم بعض الترديدات غير جار فيه ومثل ان الحكم باستقلال الشرع في حق من يعمد بعد
ظهور المعجزة وامكان تصديقه بداعي وتمكن المدعو من النظر والمعرفة والا فاز بالعقل كما هو المبين في الجواب
الاول عن الوجه الخامس وانكار [illegible] لاثبات النزاع بحكم العقل واستقلاله في ذلك من حيث لا يتغير حكمه
وسيأتي ما في الجواب الثاني عن الوجه الرابع ثم بقي شيء وهو ان نعم الله عز وجل على عباده غير متناهية كما دل
عليه [illegible] التفكر فيها لاستلزام الاعتراف بالعجز الذي هو اخر مراتب الشكر لان اللقمة الواحدة من الخبز اذ تشتمل
بلوغها هذا الحد على البذر والزرع والحيوان واسباب الزراعة واستعداد الارض وانزال المطر واعانة السحاب
والهواء والفلك والملك والشمس والقمر والحصاد وما يتلوه والطحن والعجن والطبخ وما يتلو كل منها الى غير ذلك
مما انعم به علينا قبل الاكل وبعده من قوة البدن والجوارح والمشاعر من الباطنة المشهورة والاركان [illegible]
والهاضمة والماسكة والدافعة والجاذبة وكيفية طبخ الغذاء وانقسامها الى الاخلاط الاربعة المنقلبة من طريق
عروق الشرايين الى محالها الى جميع ما انعم به على الدليل نعمة عليك ان عامة ما انعم به على بني نوعك بل كون
الانسان مدنيا بالطبع فهذا يرجع لذلك وذلك يحيط الاخرين [illegible] الجوارح واللسان وغيرها مما يتقدم
الشكر نعمة والتمكن من استعمالها فيما خلقت له اخرى والتوفيق للشكر ثالثة كما خرج به غير واحد وانتهى عنه
المشكور بقوله عز من قائل وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فيشكل ذلك من وجهين احدهما لزوم العجز عن
الشكر بعد كون كل شكر نعمة يجب لاجلها الشكر كما قال موسى عليه السلام اوحى اليه اشكرني حق الشكر كيف
اشكرك حق الشكر وشكرك نعمة علي توجب شكرك فكيف يجب عقلا وسمعا مع استحالة التكليف بغير
المقدور الثاني ان استيعاب الوقت به يوجب ترك الواجبات وتقييد وجوبه بغير صورة الاستيعاب
تخصيص للدليل العقلي وقد يدفعان بان وجوب الشكر المدلول عليه بالعقل والنقل متعلق بايجاده على الوجه
المتعارف والمتداول عند العقلاء وهو ما لا يزاحم الطاعات ولا يعارض العادات واعتراف الانبياء و
الاولياء بالعجز والقصور منزل على الخضوع المطلق وارادة الفرد الكامل من افراده كما يأتي عن قوله

اشارة الى بعض ما [illegible]

[illegible]

الملازمة بين العقل والشرع

راحصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وفوق ما يقول القائلون وبان العلم بالعجز عن اداء
الشكر كما يدل عليه بعض الاخبار مثل قوله تعالى في جواب موسى ان آدم علم ذلك فكان ذلك
شكره وانت اذا عرفت ان الشكر من نعمائي واعترفت بالعجز عن ادائه فقد شكرتني ونحو ذلك وبان
الشكر المواظبة على الطاعات والاجتناب عن المحرمات كما في بعض الاخبار او صرف جميع القوى والاعضاء فيما خلقت
له حتى يرد الاشكال او بان الانسان اذا قال الحمد لله على كل نعمة فقد شكر الله كما في الخبر او ورد على اصحاب
الاشراق المحقق الطوسي ان الانسان اذا بلغ مقام التسليم انتفى الشكر فحينئذ لان الشكر مشتمل على ملاحظة
المنعم ومن بلغ الى حيث لا يرى لنفسه وجودا فلا يمكنه شكر المعبود ولا يخفى ما في بعض ذلك والبسط لا
يسعه المقام فالاولى ان نختم بشكر الله المفضال المنعام اصل ذكر بعض المحققين تبعا لغيره من المتاخرين
ان القائلين بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في الملازمة بين حكم العقل والشرع فالاكثرون على ثبوتها
واخرون على نفيها كذلك وثالث على الفرق بين الاصول فالثبوت والفروع فالعدم ورابع على النفي في
النظريات خاصة وتوقف شيخ الاشاعرة بعد التنزل عن اصله وهذا الكلام عن هؤلاء الاعلام يعطي
تغاير هذا العنوان لما تقدم من عنوان ادراك العقل الحسن والقبح واول من نبه على ذلك هو
الفاضل التوني ثم تبعه عليه غير واحد ممن تاخر ولعله اخذه من كلام الزركشي حيث الزم بالحكم العقلي
ونفى الملازمة بينه وبين الشرع لكن المحقق اتحاد العنوانين في كلام الاقدمين وان العنوان الاول
في كلامهم عين الاخر اذ لا يريدون من الحسن والقبح في الاول الا ما يستحق به من الله الثواب او العقاب
وهذا هو الحكم الشرعي فالقول بان العقل يدرك ذلك ينافي انكار كونه شرعيا ويكشف عن ذلك ما
عن المواقف من تفسير الحسن في المقام باستحقاق المدح في العاجل والثواب في الاجل والقبح باستحقاق
الذم والعقاب كذلك كما عن القوشجي والباغنوي ايضا وفي شرح المنهاج للاسنوي ان الحسن والقبح قد
يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وقد يراد صفة الكمال او صفة النقص وليس النزاع فيهما وانما النزاع
في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهب المعتزلة الى انهما عقليان
بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفتقر الى توقف على حكم الله لاعتقادهم وجوب مراعاة
المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة وفي كلام الايجي تفسير الحسن والقبح بجزاء الخير والشر وانهما
اذا اضيفا الى الشكر كان ثوابا او عقابا وفي كلام العميدي ان الحسن هو الفعل الذي لا يكون على صفة
تؤثر في استحقاق الذم والقبح ما كان على صفة تؤثر فيه وتقدم قول كشتي الرئيس لعبد المرة او فعل
كضرب الزا وترك قول كترك رد السلام او فعل كترك القيام لدعوة اليتيم بلى عن الفناح ط الغير
فاعتبار الذم وجودا وعدما ثم تفسيره بما يرجع الى العقاب صريح في ذلك وفي حواشي المدقق الخوانساري

على

على العقل بمعنى استقلال الحسن والقبح بالمعنى المذكور الى المعتزلة بل في موضع اخر دعوى اجماع الامامية على ذلك
وفي شرح الزبدة للكاظمي تفسيرهما به ويشهد على ذلك تقسيم مثل المحقق والشهيد ونحوهما احكام العقل
الى ما يتوقف على خطاب شرعي وما لا يتوقف ثم تمثيلهم للثاني بالتحسين والتقبيح العقليين كحرمة
الظلم ووجوب رد الوديعة ويزيده على ذلك وضوحا تمسك المثبت بلزوم افحام الانبياء وعدم
وجوب معرفة الله لولاه اذ لا يتم ذلك بدون ملاحظة العقاب ولو احتمالا او تمسك النافي
باية التعذيب اذ لولا المراد من الحسن والقبح ما يلازم الثواب والعقاب بل مجرد المدح والذم لما
كان لنفي التعذيب معنى وكذا الجواب عنه بان المنفي هو العذاب الفعلي دون استحقاقه ويزيده
وضوحا ما ذكره العضدي وغيره في الثمرة من عدم وجوب شكر المنعم فلا عقاب ولا اثم على من لم تبلغه
دعوة النبوة الى غير ذلك والحاصل اما انا لم ننكر امكان النزاع في الثاني بعد الاقرار بالاول
فلا اقل ان ندعي انطباقهم بعد تسليم صغرى الادراك على كبرى الاعتبار فان العقل عندهم طريق الى
الشرع لا بد من احرازه حكمه وكيف كان فان الكلام هنا في حجية العقل فيما هو من باب الحسن والقبح لا مطلقا
لان حجيته فيما لا يبتني عليهما من موارد الاستلزامات وغيرها محلا اخر والمخالف في ذلك بعض
تبعا لبعض الاخباريين وايضا مثل وجوب التفضل وقبح الكذب والظلم عليه تعالى خارج عن هذا
العنوان وان كان من فروع الحسن والقبح ضرورة ان المقام ليس مما يتعلق به حكم شرعي حتى يقال
بالحكم العقلي اليه فالنزاع هنا على ما اشتهر بين الفاضل التوني ومن تبعه في تفسير الحسن والقبح
بمجرد المدح والذم من غير دخل للثواب والعقاب فيهما تبعا للزركشي فان العقل يجد ادراكه للمدح
والذم لعله يدرك الثواب والعقاب ايضا الا ان الاول يثبت الملازمة بين العقل والشرع كما
عليها المحققون ونص العضدي المعروف كلما حكم به العقل حكم به الشرع قال السيد صدر الدين بعد
ذكر مقدمتين احديهما منع كون الجهات المدركة للعقل علة تامة للحكم اذ غاية ما يدركه بعض الجهات
فيجوز ان يكون في الواقع جهة اخرى تعارض الجهة المدركة فلا يكون الحكم كما يدركه اذا ادركنا
العلة التامة للحكم العقلي بوجوب شيء او حرمته مثلا صح ان نحكم عليه بان الشرع حكم ايضا مثل
الحكم العقلي عليه لما عرفت في المقدمة الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف الينا الا بتبليغ الرسول
وان ترتب على نفس الفعل شيء من ثواب او عقاب فلا يكون واجبا او حراما شرعيا وبالجملة وجوه الافعال وجو
التي يعبر عنها بالخطاب عبارة عن حقيقة الحكم وليس مجرد العلم بالصدور من الشارع بان
شيئا خاصا مما يحسن فعله او تركه وكذا ارادة من المكلف ان يفعل او ان يترك ورضا من فعل ورضي
الاخر حكما شرعيا من دون ان يخبر المكلف مخاطبا بالفعل بان يصل اليهم قول النبي صلم

وكذا اخبار الشرع بان هذا الشيء واجب او حرام وطلبه قبل بلوغ الخطاب ليس حكما فعليا حتى يكون
كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات بالقوة لا يترتب عليها اثارها من الثواب والعقاب
ثم قال فان اردت بقولك كلما حكم به العقل يحكم مطابقا للواقع فقد حكم الشارع بحكم مماثل له انه
علم واذعن بان هذا الشيء يجب لو نقل الى المكلف لامر به او النهي عنه لكان مستحقا للثواب والعقاب
مع الاحتمال او علم بان الله يريد ان الفعل المترتب يرضى عنده او مبغوض له او اخبر اهل بيت الحكم او قال لهم
قولوا للناس افعلوا او لا تفعلوا انه ابتم المصالح وهو ما راوه انجمع ذلك لا تمنعونهم ولكن لا يترتب
على الثواب والعقاب فلذا اردت انه طلبه فعلا او تركا حتى حصل التكليف وصرنا مكلفين به حتى
الغرض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الباطل بزيد ان يثبت الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي ثم ان
بان يعد قطع العقل بالحكم لو انهي لا بحال لانكار كونه حكم الله اجاب بان التعبد قبل ذلك على [illegible]
لانا المعلوم انه يجب فعل شيء او الاجتناب عنه وعلم بوجوبه او حرمته من جهة النقل لا من اي طريق كان
كالفتوى فانه لا يجوز العمل بقول المعصوم المسموع منه في المنام قال تعالى الذين اخرجنا [illegible]
والقبح في بعض الاشياء مسلم لكن يمكن ان لا يكون في بعض الاشياء جهة حسن ولا جهة قبح ومع ذلك
الشارع به او نهى عنه ليعلم المطيع من العاصي ثم رده بامكان الاستكشاف من الاخبار والاثار و
الايات بعدم تعلق الامر والنهي الا بكل حسن وقبيح وهذا كما تراه [illegible] ظاهر [illegible] لثبوت الملازمة
وان رجعوا الى ذلك واما ما افاده [illegible] من ان التفكيك بين [illegible] الثواب والعقاب ثم
ان الحكم الشرعي اما الخطاب الفعلي التنجيزي المراد بقولهم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين واما
الخطاب الشاني الصادر عن الله الغير الواصل الى المكلف لوجود المانع المراد في عنوان [illegible]
واما الارادة والكراهة المكشوف عنهما بالامر والنهي لو لا وجود الطلب [illegible] بحيث لو [illegible] حكم
وجب طابقتهما فان اراد [illegible] الملازمة بالنسبة الى الاول فهو كذلك لكن [illegible] الثواب والعقاب ليس عليه
ولا على الثاني بل على الاخير اعني الارادة كما يشهد به الوجدان ومراجعة احكام العقلاء فلو علم العبد
ارادة المولى اكرام زيد او كراهة ذلك فخالف في ذلك او وافق عد عاصيا او مطيعا من غير
حاجة الى كاشف لفظي وسريان [illegible] الارادة الثاني ايضا والحاصل ان القائل بالملازمة لا يريد
الاول ولا الثاني كما يدل عليه ان المتكلمين من اصحابنا مع انهم يقولون بان جهات الافعال علل [illegible] منعوا
[illegible] اثبات التكليف بل تشبثوا بقاعدة اللطف فلو اضيف الحكم العقلي ذلك اذ قولهم بعدم جواز
خلو الواقعة عن الحكم مع الحكم بان حكم العقل يلازم الخطاب اعني بعد تمام المقدمات العقلية والنقلية الا
ان ظاهرهم دعوى الملازمة بينهما كما يشعر به قول الحاجبي شكر المنعم ليس بواجب عقلا ثم

على

على [illegible] فلم يبق الا دعوى السببية على ما صرح به السيد الشريف من ان قوله فلا اثم ثمرة المسئلة اذ لا يترتب الا
على دعوى الملازمة [illegible] ويؤيد الاستدلال الفاضل التوني على نفي الملازمة بالاخبار الدالة على
توقف حكم الشرع في المستقلات العقلية على [illegible] بما لا ينكر وبالجملة انكار الملازمة بالنسبة الى الارادة
لا وجه له وقصر ترتب الثواب والعقاب على الخطاب اللفظي منقوض بوارد [illegible] وكثيرة ولا اجماع [illegible]
ودعوى عدم تسمية ذلك ثوابا او عقابا في الاصطلاح مردود بعد الغض عن تحديد المتكلمين الثواب
بايصال النفع المقصود بالتعظيم والعقاب بما يقابله من غير اخذ الامر فضلا عن اللفظي منه فيه بان لا نزاع
في الاصطلاح بعد ان لا ثمرة له وتخصيص بعضهم الكبيرة بما اوعد الله عليه النار في كتابه حيث دل على
عدم ترتب اثار الكبيرة والثواب على تركها والعقاب على فعلها الا بعد ثبوتها بالخطاب في الكتاب [illegible]
مما هو الحق عندنا من عموم الكبيرة لكثير من المستقلات العقلية وثانيا ان الفرق بين العلم بالوجوب و
الحرمة من جهة النقل وبينه من طريق اخر مردود بان العلم [illegible] من غير فرق بين اسبابه [illegible]
مشروحا في مقامه وثالثا انه [illegible] الجهات العقلية انكار الوجدان ومخالفة للعقلاء ضرورة [illegible]
ما يدركه العقل من جهة النهي والامر في الظلم والاحسان في اثبات اثرهما واحتمال [illegible] العلم [illegible]
واقع للعالم [illegible] ومما يعطي ذلك قول الشيخ في باب [illegible] من ان حكم الشارع انما هو كاشف
عن الصفات [illegible] مختار الا
ان يكون موجبا واجاب عنه اصحابنا بان انتفاء القبح لصارف لا يلزم الاختيار فانكار كون ذلك الجهة
المدركة لنا في الافعال التي يستقل عقولنا باحكامها [illegible] ان يكون سفسطة [illegible] استقلال
العقل بادراك الحكم في البعض هذا وقد ظهر من ذلك كله ان معنى قولهم ان حكم العقل بوجوب شيء
او حرمته مما يتوصل به الى الحكم الشرعي هو كون الحكم العقلي دليلا على الحكم الشرعي فحكم العقل باستحقاق
فاعل الاحسان جزاء الخير [illegible] بخصوص حكم الله بمعنى ارادته ورضاه وطلبه للاحسان واذا كان
اطلاق الحكم على هذا المعنى [illegible] مجازا [illegible] كلام بعض الاساطين عند تحرير العنوان من انه كما
تبين عندنا معاشر الامامية تبعا لاكثر العقلاء ان الفعل يعرف الحسن والقبح كذلك [illegible]
ان بعض هذه الافعال [illegible] الا ان ما توهمه بعض المتأخرين من ان حكم العقل هو استحقاق
المدح والذم [illegible] على الغفلة عن مراد القوم وحسبانا ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في
مبحث ادراك العقل ضعيف جدا اذ بعد الغض عن ظهوره في محل النزاع وقد تقدم برهان [illegible]
ان معاده ان العقل يدرك تارة الحسن والقبح بمعنى مجرد المدح والذم واخرى الثواب والعقاب
بمعنى انه مما يرضى الله بفعله او لا يرضى وهذا كما تراه لا يلائم [illegible] الى دعوى ادراك العقل

مبحث الاقتضية الخبرية

الحكم فيبتني على حجية الادراكات العقلية ولعله اخذه من الاولى حيث قال ان العقل رسول في الباطن كما ان الرسول
عقل في الظاهر ويساعده نصب مرارا بان العقل لسان الشرع لطالب عن قبله كما ان الرسول لسان في الظاهر
يبين احكامه ثم ان معنى القضية المعروفة من ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع اما ان ما حكم به العقل حكم
الشرع كما يظهر فيعلم ان العقل والشرع متطابقان الا في نحو الحكم ففي المستقلات العقلية حكمان وحاكمان
او ان ما حكم به العقل حكم به بعينه الشرع بمعنى ان يصدق العقل في حكمه لا ان يحكم حكما اخر فالحكم واحد والحاكم
اثنان او ان ما حكم به العقل هو ما حكم به الشرع بمعنى ان العقل رسول في الباطن كما ان الشرع في الظاهر فالحكم
واحد والحاكم واحد ثم ان هذه القضية اذا اطلقت فبالاول يرى صحة حكم العقل بدون حكم الشرع
لجواز خلو الواقعة عن الحكم وادلتها موجبة اثبات الحكم الشرعي فبالالتفات دون اثبات التطابق كما انها
اذا اطلقت في مقابل من يرى ان حكم الشرع قد يكون على خلاف حكم العقل بعد تسليم عدم جواز خلو الواقعة
عن الحكم يراد بها اثبات التطابق في نفس الحكم الشرعي مخالفا او موافقا غير ملحوظ في ذلك كما انك تقول الذي
ضربته الامس ضربته اليوم فسياق الاثبات المستفاد لا النافية وقد يساق لاثبات المضروب وكيف كان
فقد تقدم ما دل على ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى الارادة والكراهة والرضا والسخط
ويأتي ما يدل على الملازمة بينهما بمعنى الخطاب اللفظي لكن قال بعض المحققين بعد ما عنون البحث في كتابه
مرجع احدهما الى ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع والاخر الى حجية القطع وجواز عمل القاطع بقطعه الحق عندي
في المقام الاول ان لا ملازمة عقلا بين حسن الفعل او قبحه وبين وقوع التكليف على حسبه نفيا واثباتا وانما الملازمة
بين حسن التكليف بالفعل والترك وبين وقوعه وجهات الفعل من جملة جهات التكليف فقد يقتضي حسن الفعل او
قبحه حسن التكليف به وقد لا يقتضي لمعارضته لجهة اخرى في نفس التكليف ثم استشهد في ذلك الى وجوه اجلها
حسن التكليف الابتلائي ضرورة حسن امر المولى عبده بما لا يستحق فاعله من حيث هو فاعل المدح في نظر مجا
لم لو كان حسن التكليف مقصورا على حسن الفعل لم يحسن ذلك مع ان ذلك خارج عن محل الكلام فان الكلام
في الملازمة بين حكم العقل بعد ادراكه الجهة المحسنة او المقبحة وبين حكم الشرع والاوامر الابتلائية لا تعلق لها بحال
الفعل وجوبا وحرمة اذ لا ثمرة فيه فلم يرد ذلك نقضا على الملازمة بين حكم الشرع والعقل الى ان قال الحكم
بتبعية الاحكام الشرعية للصفات الكامنة في الاشياء باعتبار حدود ذواتها او بعد انضمام امر اخر اليها
من بيان امكان دعويها ومنه انقدح ما احتج به ويرده بعض الاساطين على الوجه المذكور جلاول
دفعه في هذا المقام وتعرض لان لا يرتبط بين المقامين وثانيا ان التكاليف الابتلائية خارجة عن محل
النزاع اذ ليست بتكاليف بعد ان التكاليف تتعلق بالمكلفين لا بد ان تشتمل على حسن زائد على حسن الكلفة
فان الطوسي قدس وشرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة

في تفصيل بعض المحققين وادلته

الاول

على

على حسنه انتهى وذلك لان وقوع التكليف اما على وجه يشتمل المكلف على المصلحة كما هو الشايع عند العدلية
او لا يشتمل الا على مصلحة صدور الخطاب بل قد يكون الفعل مبغوضا كالامر في مورد التقية من غير ان يكون في
نفس العمل تقية وذلك لا يوجب ابطالها بالنسبة الى العقل بل امر دعت اليه الضرورة من غير اشتمال
متعلقه على مصلحة او يشتمل على مصلحة حاصلة بعد الامر لا قبله اما لكون الفعل بحصول الامتثال الامر او
لاشتماله بعد تعلق الامر على عنوان حسن كان الامر به طريقا الى تحصيل ذلك العنوان الحسن الذي هو
المقصود بالامر واقعا وان تعلق بغيره ظاهرا فالمامور به بالامر اللفظي شيء والمقصود من الامر الذي اقتضى
حسن صدور الامر شيء اخر الا ان تعلق الامر به ابتداء لما لم يكن ممكنا تعلق الامر بغيره على وجه
يحصل بواسطة تعلق الامر به ذلك العنوان الحسن فيصير ما به امرا اخر مثلا اذا كان في اظهار الطاعة
للمولى حسن او مصلحة دعت الى طلبه من العبد فلا يصح الامر باظهار الاطاعة ابتداء من غير سبق تكليف
لان الاطاعة امتثال الامر فلا يتحقق موضوعها الا بوجود الامر فلا بد اولا من الامر بشيء اخر ولو كان
مبغوضا كقتل ولده تحقيقا لموضوع الاطاعة فالامر اللفظي وجه لموضوع المقصود الاصلي فاذا تحقق موضوع
حكم العقل بالاطاعة المطلوبة للمولى وانما الامر اللفظي لا يورث وجوبا في متعلقه وانما ان
تخيله المامور من حيث جهله بالواقع وكشف اللفظ عن الوجوب ظاهرا ولا يستتبع هذا احتمال
مستتبع لوضوح حسن تعلق الامر الحقيقي به والحاصل ان وقوع التكليف يتصور على وجوه ثلاثة
لا كلام في الوجه الاول والثاني امر صوري صرف لا دخل له في المقام وكذلك الثالث بالنسبة الى
الامر المتعلق بقتل الولد اذ هو امر صوري بحت لا يورث وجوبا في الواقع وان تخيله المكلف
لجهله بالواقع واما بالنسبة الى المطلوب الواقعي فهو كالوجه الاول لان حسن الفعل دعى اليه فالامر الابتلائي
يمكن ان يكون من هذا الباب ولا ينافيه ما اشتهر من ان الفعل في التكليف الابتلائي غير مطلوب اذ ذلك
لو سلم انما هو فيما لو تعلق الامر اللفظي به وتخيل المكلف مامورا به ولا دليل على ان ذلك الامر لا يصح
يجعل طريقا الى الوصول الى ما هو المطلوب حقيقة كما لا ينافيه مبغوضية ما تعلق به الامر ظاهرا نظرا
الى ان المطلوب الحقيقي هو اظهار الاطاعة ومن جملة ما يحصل به هذا المفهوم هو قتل الولد وكونه
مبغوضا والجهة في ذلك هو انه كما يحصل بالقتل ذلك المفهوم كذلك يحصل بابقائه في معرض القتل
ومنه انقدح ما زعمه بعضهم من ان الامر في مثل ذلك مجاز عن المقدمات والحاصل ان الاوامر الابتلائية
لا ترد نقضا على الملازمة بعد احتمال ما ذكرناه فضلا عن تحققه كما هو ظاهرهم فقد ثبت التالي من نوع
التكاليف في مورد التقية اذ لم يكن تقية في نفس العمل فهي متصفة بالحسن والرجحان لما فيها من صون
الآمر والمامور عن شر الاعادي وان تجرد المامور به عن الحسن الابتدائي وطرو الحسن بعد

الثاني

التكاليف من جهة الامتثال لا يجدي اذ الكلام في الجهات المترتب عليها التكاليف لا في الجهات المترتبة عليها
ذلك وفيه اولا النقض بما لو حكم العقل بوجوب شيء او حرمته فان حسن التكليف حينئذ عن الشرع على خلاف
العقل من تحريم الواجب او ايجاب الحرام مع انه لا يلتزم بجوازه ولا يحكم بالانفكاك بين الحكمين فيه كما
نص به في ذيل المبحث بل بهذا النقض جار في اكثر الوجوه المستند اليها وثانيا ان تلك التكاليف
اما تحمل على التورية بارادة معنى غير ظاهر كان يقال في الاوامر بالمسح على الخفين انه يجب عند الخوف على
النفس فعل لعله يشتمل على الحرج لان الفعل الواقع في مقام الخوف على النفس له وجه يغاير ما سواه
ويختلف الحسن والقبح باختلاف الوجوه المتحدة مع الفعل المترتب عليه نظير قولهم ان ما ساد لان كانا على
الحق وما اتى على الحق ثم التفسير بما فسر وقولهم بوجوب الوتر ثم تفسيره على الرسول الا انه على ذلك بوجه واما
يحمل الامر على مجرد الصورة من دون قصد معنى نظير الكذب في الاخبارات من حيث عدم مطابقته للنسبة الكلامية
للواقع ولا بعد فيه كما ذهب اليه الاكثر فليس ابعد من وقوع التكاليف بالقبيح كما اعتقده الثالث ان جملة من
الاوامر الشرعية متعلقة بجملة من الافعال المشروطة بقصد القربة حتى لو تجردت عنها تجردت عن وصف الوجوب
كالصوم والصلوة والحج والزكوة مع ان تلك الافعال لا تخلو اما ان يكون واجبات عقلية مطلقا او
لا فان كان الامر بها على التقديرين ينافي المطلوب اما على الاول فلحكم العقل بوجوبها حينئذ عدم قصد الامتثال
وحكم الشرع بعدمه واما على الثاني فلانتفاء الحسن قبل التكليف وحصوله بعده فلم يتفرع حسن التكليف
على حسن الفعل هذا ويمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان الافعال المعتبر فيها الامتثال ما اشتمل مع قطع النظر
عن هذا الاعتبار على حسن يقتضي الامر بها اولا وعلى التقديرين لا يتم الملازمة اما على الاول فلانها لا تجزي
عن التكليف الواقعي واما على الثاني فلانها مامور بها مع انه لا حسن فيها ولا تناقض ونوقض بان الامر
يتعلق بها من حيث اشتراطه وجه التقرب مدفوع بان الكلام في الجهات التي يتفرع عليها التكليف ووجه
القربة انما يتفرع على التكليف فلا يحصل الا بعد الامر فاخذه في المامور به دور ظاهر وفيه نظر اولا
خروج ذلك عن المبحث اذ الكلام في كشف العقل عن الشرع دون العكس وثانيا انها مع قطع النظر
عن الاعتبار المذكور لا مانع من كونها واجبات عقلية لكن لا على اي وجه حصلت بل على وجه خاص لا يعرف
المترتب عنها الا على وجه خاص علمنا بالامتثال امر الشارع وان لم نعلم خصوصية الاتيان بها على الوجه
المامور بها يجزي عن الواجب وانه يكفي الامتثال الظاهري واما واقعا فوجهه لحقيقة الامتثال الحقيقي حسنه
ومامور بها فلا تحاد التقرب بين الحكمين وثالثا انها مع ملاحظة الاعتبار المذكور ايضا يمكن الالتزام بكونها
واجبات عقلية بان يجعل ذلك من باب اختلاف المقصود والمطلوب كالاوامر التي يجيء سر من غير اختيار فانه وان
لم يطلب منه لعدم تعلق الطلب الا بالامر الاختياري الا انه مقصود منه لان قصور الطلب عن اه دونه لمانع

الثالث

لا ينافي

لا ينافي عموم اللفظ له نظرا الى تعلق الامر بما هو شامل للاختياري وغيره كما هو كذلك في الكفارات المخيرة فالفعل
المجرد عن القربة لما كان غير واجد للحسن الملزم للامر به وكان نعتا لاخذها حسنا مقتضيا ولا يمكن الامر
على وجه كان الاشتراط بها ماخوذا في الفعل المامور به لدوران فخص الطريق في الامر به ولا على وجه يكون نفس
الفعل متعلقا للامر اللفظي لتعجيل الاشتراط بعد الامر فالمقصود من الامر بالصلوة هو التقرب بها فان
المطلوب بالظاهر هو مجرد فعل الصلوة فما هو متعلق الامر الواقعي والطلب الحقيقي حسن قطعا وما هو
مامور به في مقام اللفظ لا دليل على لزوم كونه حسنا ولا يبعد القائل بالملازمة ايضا الرابع الاخبار
الدالة على عدم تعلق بعض التكاليف على هذه الامة دفعا للكلفة والمشقة مثل قوله صلى الله عليه واله لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عقيب كل صلوة فان وجود المشقة في الفعل قد يقدح في حسن
الالزام به وان لم يقدح في حسن اصل الفعل وذلك حيث لا يكون هناك ما يحسن الابتلاء ولا يكون
في الفعل مزيد حسن بحيث يترجح الالزام به مع المشقة كما في الجهاد فالفعل الشاق قد يكون حسنا بل
واجبا عقليا لكن لا يحسن الالزام فيه لما فيه من الضيق على المكلفين مع قضاء الحكمة بعدمه وهذا الوجه
يمكن ان يقرر بوجهين احدهما ان المتحقق حكمها بثبوت نفي الحرج عن الامة امتنانا عليهم كما هو ظاهر
سياقها اما حسنه في الواقع بحيث يقتضي الامر بها الزاما اولا لا سبيل الى الاول لانه يوجب انتفاء الملازمة وكذا في
الثاني لا امتنان المتحقق فيها ضرورة انه انما انتفاء التكليف فيها حال انتفاء المقتضي دون وجود
المانع الذي يعد امتنانا وثانيهما ان ظاهر قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك ولاخرت
العشاء الى ثلث الليل هو وجود المقتضي للحسن في ذلك مع عدم الامر به والجواب عن الاول اولا
خروجه عن المبحث اذ الكلام فيما لا يستقل العقل بادراكه وثانيا المعارضة اذ لو كان التكليف قبيحا فلا
امتنان في ترك القبيح ولو كان حسنا فلا ملازمة بين حسن التكليف ووقوعه على ما زعمه فلا ايراد في تركه
الورود وثالثا ان العسر والحرج من وجوه الفعل واعتباراته فجاز ان يكون الفعل باعتبار العسر قبيحا
فلا يكون مكلفا به من هذا الوجه وان لم يجز على الثاني لان الشارع قد كشف عن حسنه مع انه لم يكلف به
فلا يرد الاول كما لا يرد الثاني لما مر ان المراد بحصول المشقة من الالزام بالفعل لا من الفعل نفسه فلا يرد
الثالث لكن يتجه عليه اولا ان غاية مفاد الاخبار هو الظن ودليل الملازمة قطعي والقاطع لا يعارضه الظن
وثانيا ان ظاهر الروايات كون ذلك من خصائصه صلى الله عليه واله وسلم كما يدل عليه اخبار التفويض لا من
المعتبر فيها الحسن الواقعي فجاز ان يكون ذلك لتصيير حسنا بالامر فكان امره محققا للموضوع لا كاشف
للعقل والشرع نظير الاوامر الواقعة منه صلى الله عليه واله في المصالح بانواعها الى العبا واما اشكال
الامتنان فانقضي عنه يكون على المذهبين اما على هذا المذهب فلان التكاليف اذا كانت حسنا الا ان ذكر

الرابع

للامتثال احسن كما ان عقاب المتجري حسن لانه علة الا انه تركه احسن لان العفو فهو اقرب للتقوى وما قيل من ان
فعل الاحسن لا امتثال فيه لوجوب صدوره منه وعدم جواز صدور القبيح منه لا امتثال فيه مدفوع بان عدم صدور
القبيح منه انما هو لعنايته لا لامتناعه وعدم صدور القبيح للصارف يؤكد الامتثال واما على مشرب المحققين فلان
حسن الفعل قد يتدارك بوجوه اخر على الوجه الاتم من غير تكليف اذا انتفى المصلحة ذلك كما في افطار الصائم
في السفر فان الشارع يحكم عند تحقق السفر قد يجب اتمام المصالح من شكر المنعم ورفع التكليف والاحسان مما لا يحصى
من جملة اثره امتثال لا يحصى فتأمل الخامس ان كثيرا ما الاحكام يعلل بما لا يطرد في موارده كما في الاعتداد
المحلل بحفظ الانساب للعقل في غير مورد العلة خال عن الحكمة مع اطراد الحكم وقد يوجد المقتضى عن جزء مع تحقق حث
منع كون تلك لها من علل الحكم والا لما تخلف عنها فنزل على العلة الفرضية او علة تشريع الحكم واظهار انه
كما في شان نزول الايات القرآنية وعدم احتمال كونها عللا او انه غير قادح في ثبوت الملازمة كما قد يتطرق بعض
كليات النقض بما يحتمل كونه ناقضا لثبوت ما اريد نقضه كما هو الغرض لا يجدي وان كان في ابداء الاحتمال
في قبال الاستدلال لا يجدي ولا يرتبط مقام النقض مع اطراد تلك الاحكام كما يحتمل كونه حسنا في التكليف
كذلك يحتمل كونه لحسن في المكلف به في غير مورد العلة لان اشتمال فرد على مصلحة من طبيعة مما يجد على انتزاع
عنوان عن فرد مماثل لمرتبة النوع فيصير ذلك العنوان من وجوه ذلك الفرد ويحتمل ان يكون حسنا فيصير مأمورا به
والحاصل انه لا دليل على اختصاص المصلحة في شيء بخصوصه فلعل الحكم في غير مورد العلة مستند الى علة اخرى خاصة
او عامة السادس انا الظاهر من بنيت في غير الحكم العقلي دون الشرعي في غير مع عدم ثبوت الحكم الشرعي في حضر
في موارد العقلي كوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم اذ غاية العفو منها كموارد العفو في الكبير مع امكان منع العفو
ايض في حق من يقرب من البلوغ بساعة والحاصل ان الاتيان الى مثل هذه الوجوه دفع ما اطبق عليه العدلية
واتفقت عليه كلمتهم غير حقيق من اهل النظر والتدقيق فالحق كما عليه اهله ان كلما ادرك العقل ان الفعل
مما يترتب عليه الثواب بمعنى جزاء الخير او العقاب بمعنى جزاء الشر ولا يترتب عليه شيء منهما عند العقلاء امتنع ان
يكون حكمه خالفهم بخلافه كما ان المباح العقلي لا يجوز ايجابه او تحريمه لان ايجاب الشارع لترجيح احد
فيه قبل الامر نقض خلاف الغرض او تعبده فالامر فيه يحقق العنوان حسن هو المأمور به حقيقة كما في الاوامر
التعبدية من الصلوة ونحوها اذ تعبد الامر يحصل فيها عنوان حسن غير الامتثال يصير مأمورا به واما الامتثال
فهو متفرع على التكليف لان التكليف متفرع عليه فلا يصلح وجها لتعلق التكليف بالفعل واما الاعلام
كما اورده القوشجي على الطوسي قدس سره عند شرح كلامه وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك الارادة يحسن
اما مع العلم فلا وجه له واما مع الجهل فلا امتثال انه بل لا حسن فيه لان الامتثال انما هو من حيث
عنوان المولوية والمفروض انه لا حسن فيه ثم في صورة الجهل لاعتقاد المخاطب من حيث ظاهر الامر كالامتحانات

عن

٥٦

صوريا
عن المعصية بحيث منه الانقياد ويحرم عليه التجري ولعل هذا من الامتثال الحقيقي اذ ليس هذا الامر الا
صوره ولفظا ايضا فلا يتم على الملازمة نعم لو قلنا بان الطلب غير الارادة وبامكان التفكيك بينهما
كما عليه بعض تبعا للاشاعرة ولعل الوجوه المذكورة مبنية عليه ايضا فلا ملازمة بين الحكمين الا انه كلام
ح في ذلك المبنى ثم ان المحقق المذكور في عنوان البحث مبنيا نفي الملازمة الواقعية بعد ان تريد
بالملازمة القطعية الواقعية منها ولو اريد بها الملازمة ولو بحسب الظاهر فالظاهر ثبوتها ثم قال بعد
ذكر الوجوه المذكورة نقضا على الملازمة وسند الاستدلال على مقصوده من ثبوت الملازمة بين حسن
التكليف ووقوعه في اثناء الاحتجاج للملازمة الظاهرية في المقام الثاني الراجع الى حجية القطع في الظاهر
ومن هنا يتضح انه لو جهل العقل جهات التكليف وادرك جهات الفعل حكم في الظاهر بثبوت التكليف على طبقها
بعموم الايات وما في معناها من الاخبار ولان قضية جهات الفعل وقوع التكليف على حسبها الا ان
يعارضها مانع ولا يكفي احتماله اذ المحتمل لا يصلح في نظر العقل لمعارضة المقطوع به انتهى وفيه ايضا
ان الملازمة لو كانت ثابتة في الواقع والايات لو عمت دلالتها دلت على ذلك ايضا ولم الملازمة
الظاهرية اذ لا يحصل بها الحكم بلزوم العمل على مقتضى ما ادركه العقل من جهات الفعل في الظاهر بقي بلا ادلة
اذ قصارى ما يقال ان الوجدان قاض بان الجهات المحسنة للفعل بعد وصول العقل اليها انما هي
المقتضية للتكليف واحتمال المانع مع بعده وعدم اعتناء العقل به منفي بالاصل فيثبت التكليف ظاهرا
الى ثبوت المانع وفيه ان الوجدان قاض بعليه الجهات ومع الشك فلعلها بجزء المقتضي للحكم باستناد
العدم الى وجود المانع بعد امكان استناده الى فقدان شرط من شروط التكليف لا دليل عليه وثانيا لو سلم
احراز المقتضي فلعل الشك في ما يعتبر شرطا موجودا لا في وجود المانع فلا يجري للاصل وبالجملة اصالة
عدم المانع وان كان مما يجدي في اثبات الملازمة الظاهرية الا ان اثبات كون المقام من هذا الباب
مما لا دليل عليه هذا وقد يستفاد من كلامه الملازمة الظاهرية ايضا فيما لو ادرك العقل بعض جهات الفعل
واحتمل وجود معارض يعارض قبحه او حسنه فيما ادركه كما اذا ادرك حسن العدل او قبح الكذب واحتمل وجود
عنوان اخر في الكذب من انجاء نفس محترمة ونحوه فان العقل في مقام الظاهر يستقل بعد منع قراره العقل
بعد ما احرز عنوان الحسن لا يجري في الحكم خلاف مقتضاه احتمال طرو عنوان القبح لان الحسن و
خلافه من صفات الافعال الاختيارية والعناوين المقصودة فاذا لم يكن عنوان القبيح مقطوما لم يكن
بعيدا وان وقع ذلك الحسن فيقطع بدا لتميم ما يستقل العقل بقبحه واحتمال [illegible] فلكون [illegible] غير
كاف وان طابق الواقع فالحكم بقبح قطع [illegible] الواقعي لا الظاهري فمع عدم القصد الى العنوان الحسن لا
يتأول العقل في الحكم بالقبح حكما واقعيا ولا يحتمل الخلاف لا في الواقع ولا في الظاهر فكيف يكون

ظاهرا والتفاتا الى اعمال الاصل فى عدم لحوق العنوان المحتمل فان الآثار التى تحرز بالاصل ويحكم بترتبها فى المقام مما يترتب على نفس الشك فى تحقق العنوان اللاحق من غير حاجة الى اصل كما لو شككنا فى حجية امارة او تعرض الشك فيهما كاف فى عدم ترتب آثار الحجية من غير حاجة الى اصالة عدمها كما تقدم فى باب الاخبار والحاصل انه اذا ادرك العقل بعض جهات الفعل واحرز عنوان الحسن او شك فى وجود عنوان آخر معارض للاول فيحكم بالشك بحكم بحسن الفعل واتصافه من غير توقف لان الشك كاف فى الحكم بعدم العنوان المعارض بعد عدم الاتصاف بالقبح بعد القصد والاختيار وعدم القصد مع وجود الشك وذلك لان الفعل لا عن قصد لو فعل اضطرارى لا يتصف بحسن ولا قبح ولذا لو اعتقد حرمته وانه يجب فتجرى على فعله او وجوب حرام واتى فتجرى على تركه لا يتصف الاول ولا الثانى فاتضح ان الملازمة الظاهرية ما لا اشكال فيه وان الحق ثبوت الملازمة الواقعية وقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا الآية وقوله وجزيناهم ببغيهم وقول ابن عباس فى تفسير البقرة انهم شددوا فشدد الله عليهم ونحو ذلك مما استندوا اليه فى نفى الملازمة لا يقاوم ضرورة العقل فيؤول على ان الفعل لسبب الظلم والبغى والتشديد منهم اختلفت وصار لان يحرم ذلك الحرام الحوم عليهم وهكذا والحاصل ان الملازمة الواقعية ما نقطع بل اجماعى كما ذكره شيخنا فى العدة لا خلاف فى ان كل محظور عقلى فهو محظور شرعى وقال اعجال الدين فى تعليقاته على العضدى لا خلاف بين المسلمين فى ذلك و يكشف عن ذلك جعل الملازمة من ثمرات ادراك العقل وجوابهم عن احتجاج الاشعرى على نفى الحسن والقبح لنزوم الجبر فى افعاله تعالى بان انتفاء القبح لصارف لا ينافى الاختيار دون منع الملازمة وعن احتجاجه بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بان الرسول اعم دون ما ذكروا والجملة استظهار الاجماع من تتبع كلماتهم غير بعيد بل الظاهر اذعان الاشعرى بذلك ايضا فانه ينكر الادراك مع ان الالتزام بالادراك وانكار الملازمة خرق للاجماع ضرورة عدم وجود المخالف الان مثل الزركشى الذى لا يعبأ به ويدل عليه الكتاب ايضا مثل قوله تعالى يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث اذ ليس المعروف والمنكر الا الحسن والقبح العقليين وقد وقع فى مقام مدح النبى صلى الله عليه وآله وسلم دليل العموم وعموم المعروف المستحب لعكس انه المراد بالامر مطلق الطلب فالترك ان كان من المنكر المنهى عنه كان الفعل واجبا والا فمستحبا فلا يرد على التمييز كما زعمه بعض من عاصرناه ومثل قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان و ينهى عن الفحشاء والمنكر بناء على ان العدل من كل شىء وسطه ووسط الافعال خيرها دل على استفادة العموم من المقام ايضا ومثل قوله تعالى ولتكن منكم امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله حكاية عن لقمان يا بنى اقم الصلوة وامر بالمعروف وانه عن المنكر بل ويدل عليه السنة مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى خطبة الوداع الا ما من شىء يقربكم الى الجنة ويبعدكم عن النار الا وقد امرتكم به الا ما من شىء

فيما دل على الملازمة الواقعية

يقربكم الى النار ويبعدكم الى الجنة الا وقد نهيتكم عنه ومثل قول الباقر عليه السلام فيمن اطال الجلوس فى الخلاء عند سماع صوت المغنيات ودع القبيح لاهله فان لكل شىء اهلا الى غير ذلك مما لا حاجة الى سرده بعد ما تقدم من البرهان هذا كله فى القضية المعروفة المذكورة واما عكسها اعنى كلما حكم به الشرع حكم به العقل فالمحتمل فيه وجهان اولهما ان كلما حكم به الشرع قد يصدق العقل فى تلك الواقعة ويعتقد صدوره عن اهله ووقوعه فى محله وهذا مما لا يقابل بالانكار ثانيهما ان كلما حكم به الشرع حكم العقل على طبقه حكما انشائيا جعليا كما فى عكسه على ما تقدم والاول موقوف على ان افعاله تعالى معللة بالاغراض منزهة عن عائدة اليه وعلى امتناع الترجيح من غير مرجح وان لا يكفى المرجح ارادة الفاعل اذ بعد جواز هاتين المقدمتين لا يعقل انفكاك تصديق العقل عن الشرع وهما ثابتتان فى محلهما وتدقيق ان القول بعدم كفاية الارادة فى الترجيح هنا ينافى دفع مذهب عباد بن سليمان الصيمرى من انه لا اثر الا لفاظ على معانيها ذاتية بان الواضع مرجح وفيه ان المراد بالارادة هو القصد وعدم كفايته فى الترجيح ظاهر وهناك العلم بالاصلح وهو من المصلحة الداعية الى الفعل والقرينة منع انحصار المرجح فى الوضع فيما يرجع الى ذات اللفظ وذكر الارادة مجردة عن القيد المذكور انما هو لاشعار حصول الغلط وما يتعلق به من الوضع ومرجحاته فى التوقيفية واما المعنى الثانى فتارة يحمل على ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل تفصيلا او فعلا واخرى على ان كلما حكم به الشرع حكم به العقل اجمالا او بعد الاطلاع على جهات الفعل والاول يخالف الوجدان الصحيح فالاصح هو الثانى والدليل عليه وجوه الاول انه لو لم يصدق ذلك لم يصدق عكس السابق والتالى باطل لما تقدم فكذلك المقدم بيان الملازمة ان عدم صدق قولنا كلما حكم به الشرع حكم به العقل يلازم علم صدق عكسه وقولنا بعض ما حكم به العقل حكم به الشرع وكذب العكس يلازم صدق نقيضه وهو قولنا لا شىء مما حكم به العقل حكم به الشرع وقد ثبت ان كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو المذكور فى التالى المشار اليه بالعكس والقول بان العقل يمكن ان لا يكون له حكم فى مورد حكم الشرع مدفوع بان الكلام بعد الاطلاع على الواقع فلا يعقل عدم الحكم لانحصار الاحكام بالحصر العقلى فى الخمسة الثانى قوله تعالى قل انما امر ربى بالقسط وقوله انما حرم ربى الفواحش ونحو ذلك الثالث بعض الاخبار مثل ما روى من امير المؤمنين عليه السلام من انه لم يأمر الا بالحسن ولا ينهى الا عن القبح وقول الباقر فيما مضى الى غير ذلك و الحاصل ان التأمل فى الاثار يعطى كون ذلك مما لا ينبغى فيه الانكار بقى شىء وهو انه قد تقدم تمسك الاشاعرة فى نفى الادراك باية التعذيب نظرا الى انتفاء اللازم بها وانتفاء الملزوم وهو الحكم الشرعى جريا على طريقة العدلية من ثبوت الملازمة بعد ثبوت الادراك وتنظر فيه فاضل التونى بان ثبوت الادراك لا يلازم وقوع التكليف لجواز التفكيك بين الحكمين فاستدل

كلما حكم به الشرع حكم به العقل

ادراك العقل

في دفع الملازمة الى الاية المذكورة في احد الوجهين واجاب عنه بان مفاد الاية ولو بضميمة غيرها نفي
التعذيب في الدنيا قبل البعثة وعدم وقوع التعذيب في الدنيا على المستقلات لا ينفي عليه في الاخرة
وبان غاية مفادها نفي العذاب الفعلي في الاخرة وهو لا ينافي الاستحقاق لمكان العفو وذهب بعض
في الوافية بان الواجب ما يجوز العقل ترتب العقاب على تركه ومع القطع بالعفو كما هو مقتضى مفاد الخبر
لا عقاب وفيه ان تعريف الواجب بذلك اقتراح فان حقيقة الوجوب هو الطلب الحتمي وهو بسيط
لا دخل لتجويز ترتب العقاب فيه بل ولا للاستحقاق ايضا وتعريفه بما يترتب على تركه الذم او العقاب
تعريف باللازم مع ان تجويز ترتب العقاب على تركه انما هو من حيث ذات الواجب مع قطع النظر عما
عداه وهو موجود وان لم يجوز نظرا الى الوفاء بخلف الوعد في حضرته تعالى عن ذلك ان قيل ان الاخبار
بالعفو نقض الغرض من وضع التكليف ضرورة اداءه الى التهاون باداء الواجبات والى الحرام تكلف
بين ما عليه الاية المذكورة قلنا النقض عن وروده ذلك على تقدير نفي الملازمة على ما تبين لم المستدل
ايضا فلا يجب كلامه ينتقض ولا يجوز ورد ثبوت العفو عن الصغائر على النص من قوله تعالى الذين يجتنبون
كبائر الاثم والفواحش الا اللمم المفسر بالصغيرة في الاخبار والظاهر كما دلت على العفو في نية
العقلية في جواب الاهو فتم والحاصل ان الموارد المذكورة تنافي انكار العفو بل قد يقال ان التنويه
من هذه الموارد ايضا لكون الانصاف ان البكاء كان اذ للنساء بحالة من تقع النفس بها عن القبائح حقيقة
ولا فرق بين ان يكون العفو معلقا على ايجاد سبب كالبكاء على الحسين المظلوم اولا فانه ربما يتوهم
الجاهل بغيره يفعل القبيح نظرا الى عدم تخلف وعده وثانيا بان الحكم العقلي لما كان ضروريا على
الوجدان بل الملل والاديان فالمكلف يعلم من قبل وصول الشرع اليه بالعفو فلا اغراء وثالثا بان
العفو المستفاد من الاية ليس قطعيا بل ظنية دلالتها وليس من الاحكام الشرعية حتى يكفي في عقلية
الظن فقطعيته فلا اغراء بعد توقفه على اعتقاد العفو او توقفه على العلم به وعدم حصول
العلم بالعفو من الاية وان امكن في حق اهل الذكر واصحابهم الا ان علو مكانتهم مانع عن الاغراء على علم
اذ لا يزيد ذلك عن علمهم بانهم من اهل الجنة ولا يوجب ذلك الا ازدياد الشوق في الطاعة والحاصل
ان الجاهل لا يعلم والعالم لا يغتر فان الشريعة بعدما ادرج على تفسير بان القول بجواز التقليد
للعوام في الاعتقادات يوجب اغراءهم وعلمهم بالنص والاجماع في العقائد انما العلم بالكفاية
لا يحصل الا لمن جاس خلال الديار في تحصيل مطالبه بالانظار وهو مجتهد قطعا فلا اغراء ومن
لا يعلم بالكفاية فلا بد له من الاجتهاد فلا اغراء بهذا ومثل ذلك يدفع الاشكال الوارد على العفو
في ثلاثة ايام في ربيع الغدير والغدير الكبير لو تم قد يرد ما اجاب الفاضل في بعض الايات ان دلالتها

على

او نحوه
على نفي الملازمة ظاهرة وثبوتها قطعي والظاهر يدفع بالقاطع وبان الكلام على غير موضع القطع تخصيص
وتبعه في ذلك بعض الاساطين واعترض عليهما بعض من عاصرناه بان استلزام الحكم العقلي للشرعي واقعا
كان او ظاهرا بشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي من جواز تعويله عليه ولذا صح عقلا ان يقول
المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل
اقتصر في ذلك على ما يصل مني اليك بطريق المشافهة او المراسلة ومن هذا الباب ما افتى به بعض
المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه من جهة امارات لا يفيد مثلها هذا القطع يرجع الى المتعارف
ولا يعول على قطعه الخارج عن المتعارف ولكن قد يستقل العقل في بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي
وقد لا يستقل ويبني على التعويل عليه في الظاهر ما لم يثبت خلافه والاحتجاج بالاية على تقدير دلالتها
انما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول وتبين
ان العلم حجة منجزة كما تقدم لا مجعولة ودواسطة في ثبوت احكام متعلقه لان الاحكام مما يترتب
عليه في مرتبة ذاته والعلم متأخر عن المعلوم وتأثير المتأخر في المتقدم غير معقول فالقطع مرآة
لثبوت احكام متعلقه فلا يعقل تخصيص الاعتبار ببعض اقسامه دون آخر للزوم سلب الواقع عن كونه
واقعا وتخلف الذات والذاتي عن صاحبهما عالة فالفرق بين اقسام العلم والقول بحجية ظاهر الاوائل
والفتوى بعدم اعتبار قطع القطاع كلها كما ترى نعم لو اخذ العلم موضوعا او جزء موضوع امكن التخصيص
كما تقدم في باب الاخبار شرحها فراجع وقد اجيب عنها ايضا بان الرسول اعم من الظاهري والباطني
الذي هو العقل وكان كفاية عن تمام الحجة وبان البعث حاصل بعد ورود جميع الاحكام حتى ارش الخدش
كما دلت به الاخبار وان كان بعضها مخزونا عند اهله واصلا الى المكلفين بحيث لو جرت العادات
كما هو المتعارف في ابلاغ الانبياء والاوصياء لوصل شاع الانتشار الى الجميع ونحوه ما يقرب منها
وقد احتج الفاضل التوني لنفي الملازمة بامور اخر مثل ما ورد من ان الله يحتج على العباد بما آتاهم و
عرفهم بان ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فارسل عطف على الموصول اذ لا اعتداد
بالارسال لولاه لتمام الحجة بدونه فيدل على ان الله لا يحتج بالعقل وحده وهو المطلوب ومثل ما دل من
الاخبار على ان لا تكليف الا بعد البعث ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة و
ما دل على عدم جواز خلو الزمان عن الحجة ليعرفهم ما يصلحهم ويفسدهم ومثل قوله كل شيء مطلق
ومثل ما عن ابي جعفر عليه السلام بني الاسلام على خمسة الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره
وتصدق بجميع ماله وحج دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه فيكون جميع افعاله بدلالته اليه
ما كان على الله حق في ثوابه مشعر بان التصديق من المستقلات تنفي الثواب عليه بدونه لا للتز

ولى الله نفى الملازمة ومنها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا بان التكليف فيما يستقل به العقل العقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لا نص فيه وان حكم به العقل والجواب عن الاول ان الروايات محمولة على الغالب من عدم تمامية الحجة الا بالشرع وعن الثاني خصوص البعث بالعقل وعن الثالث منع وجوب نصب الامام في المستقلات كما نص به السيد والطبرسي وجماعة من الاعلام وعن الرابع عدم فهو ضرر فيما المستقلات ايضا وعن الخامس انه لا دلالة له على عدم حجية العقل و المراد بالتصدق هو الواجب منه كالزكوة اذ لم يبن الاسلام على مطلق التصدق فالمقصود من الرواية هو الحث والمبالغة في معرفة ولى الله واما السادس فجاب عنه الكاظمي بمنع وجوب كل لطف فان كثيرا من الالطاف مندوبة لان التكليف ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية وقد يستظهر ذلك من جامع المقاصد في باب الشروط وفيه تامل ونص به بعض الاساطين في رده مسلك الشيخ في الاجماع ايضا وتنبيه ان ذلك هدم اساس بعث الانبياء ونصب الاوصياء وغير ذلك من فروع قاعدة اللطف ولعل الذي دعاهم الى ذلك ما اشتهر من ان اللطف ما يقرب الى الطاعة و يبعد عن المعصية فيما لم يصل حد الالجاء وهذا اخذ بظاهر التحديد واغماض عن صريح الدليل لان دليل وجوب اللطف هو لزوم نقض الغرض كما نسب الغير واحد بان من اراد ضيافة جماعة او شخص لما تعلق به غرض عائد اليه وعلم بان الاجابة موقوفة على نوع اكرام منه اليه من بالامين وجب ذلك تحصيلا للغرض مع ان المراد من تحديدها المذكور دعا العباد الى المصالح فان اللطف اصلح وفعل الاصلح واجب فلا يعم المندوب الا ان يراد بالوجوب ما في المصلحة الموجبة للطف مع قطع النظر عن وجوب فعل الاصلح عليه وبالجملة الحق عدم كونه لطفا فان المحقق الطوسي قال من علم التكليف في الواجبات العقلية لا يلزم نقض الغرض لاستقلال العقل ولزوم الاتيان ولو سلمنا كونه لطفا فيكون واجبا منه صادرا ولا دلالة له على مقصود الخصم اذ التبليغ حاصل نوعا ولو اجمالا و البيان موجود فالعقاب صحيح وقيل ان حصول اللطف وان صحح العقاب الا انه خارج عن غرض المستدل اذ مقصوده قبح العقاب بدون اللطف فتدبر والله الهادي

الحظر والاباحة

الفرق بين اصالة الاباحة والبراءة

اصل الحق ان الاصل في الافعال الاختيارية التي لا ضرورة فيها عقلا هو الحظر دون الاباحة وليعلم اولا ان الفرق بين هذا العنوان وبين العنوان الاتي للبراءة والاحتياط من وجوه احدها ان هذا العنوان راجع الى ان للفعل والاشياء الخالية عن امارة المفسدة حكم مع قطع النظر عن دليل عقلي او نقلي وارد على ذلك ام لا والعنوان الاتي الى ان المرجع شرعا عند الشك في التكليف هل هو البراءة او الاحتياط فالحجة الملحوظة هناك غير الحجة الملحوظة هنا فمسئلة البراءة من المسائل الاصولية التي هي بيان لاحكام افعال المكلفين وهذه المسئلة من فروع الخلاف في الحسن والقبح التي هي من مبادي الاحكام ويساعد ذلك ذكرهم هذه المسئلة ومسئلة وجوب شكر المنعم من باب الحسن والقبح ولذا قابلهم في ذلك الاشاعرة فكانهم قالوا انا لو سلمنا ان للعقل في مثل الاحسان والظلم حكما فلا نسلم ان المقامين المذكورين من موارد حكومته فرد عليهم العدلية واثبتوا الوجوب في الاول و الحظر او الاباحة في الثاني وهذا ما ينادي كلماتهم باعلى صوتها عليه فراجع الثاني ان المقصود من اصل الاباحة بعد الفحص هو ما ذكرهم من اثبات الحكم اي الاباحة ومن اصل البراءة هو نفي العقاب كما هو ادلته من قوله ما حجب الله علمه و قوله رفع عن امتي و قوله الناس في سعة ما لم يعلموا لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها الى غير ذلك الثالث ان النزاع هنا في الاباحة الواقعية وهناك في الظاهرية ضرورة ان مقابلة القول بالحظر للقول بالوقف بعد ضمهم باشتراكهما في مقام العمل يناسب حمل الحظر على الظاهري والاثم والقضية الحظر واضيق الاباحة ايضا ويؤيده ايضا تمسك الحاظر بانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه وجواب المبيح بان الاذن معلوم ضرورة كون التصرف ينتفع بملك الغير من غير اذن حراما كلو اخذ شيئا ومعه مباحا واقعيا وكذلك احتجاج المبيح بما يقرب من قاعدة اللطف يعطي ذلك وتوهم ان واقعية الاباحة ينافي ورود الشرع بخلافها في الكروم مما ينقض العقل والشرع مدفوع بان التناقض يعتبر فيه اتحاد الموضوع وموضوع حكم العقل هنا هو التصرف في ملك الغير مع الاذن او بدونه وموضوع حكم الشرع هو التصرف ايضا بدونها لا الاذن او معه عكس الاول ولا اقل من تعدد اختلاف الموضوعين فافهم هذا وظاهر القدماء اختصاص جريان اصالة الاباحة بالشبهة التحريمية و اختصاص البراءة بالوجوبية فلا اشكال في الفرق ح وقد يذكر للفرق وجوه اخر غير وجيهة لطائل في طول الكلام فيها ثم ان الاشياء عند العدلية قسمان ما يستقل بادراك حكمه العقل وما لا يستقل والاول خارج عن محل النزاع باقسامه الخمسة من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة الخفية وما الثاني اما ما لا يمكن بقاء النوع وحفظ النظام بدونه كالتنفس في الهواء او من غيره والاول خارج ضرورة حكم العقل بجواز الارتكاب فيرجع الى الاول واما الثاني اما يشتمل على امارة المنفعة

امر الاول الثاني خارج ضرورة كون الارتكاب حج لغوا وعبثا فلا يجوز والاول اما يشتمل على امارة المفسدة
ايضا ام لا والاول خارج ايضا لعدم جواز الارتكاب فالثاني هو محل نزاعهم فالبحث في ان الافعال
الغير الضرورية التي لا يستقل العقل بادراك حكمها الخالية عن امارات المفسدة المشتملة على امارات المنفعة
هل هي محكومة عند العقل بالحظر او الاباحة مما في الفصول من ادراج ما ليس فيه امارة منفعة ولا مفسدة
في حريم نزاعهم لعموم العنوان والادلة لعله ذهول عن ادلتهم وعن ظهور تصريحهم في العنوانات بخلافه ورد ما
زعمه من الدليل وان كان كذلك الا انه مما لا يهتدى به الى سبيل كما يأتي ثم هنا اراد احد مما ما ذكره
بعض الاساطين من ان مثل شم الطيب واكل الفاكهة اذا كان مما اختلف في اباحته فاي شيء يعني
ساحا عقليا فقسم الاقسام الاربعة فالاولى تربيع الاحكام في المستقلات وقد نقم بعض بان يسمى التقسيم
على استقلال العقل في الجملة ولو بحسب بعض افراده فتأمل وقد يدفع ايضا بان العلم بعدم المفسدة فيما
فيه امارة المنفعة يوجب القطع بالاباحة فهو مباح عقلي قطعي وقبح دليل الحاظر من انه تصرف عن ما دون
فيه جار فيه ايضا فلا يكون اتفاقيا كما هو المطلوب لاعانة فيه بعد تميز المفاهيم الثاني ما هو المعروف
من ان موضوع العنوان فيما لا يستقل العقل في ادراك حكمه ينافي دعوى الحاظر والمبيح الاستقلال
ولذا اختار الحاجبي فيه عدم الحكم لا حاكم فيه من عقل لفرض عدم الاستقلال ولا من شرع لفرض
عدم وروده بعد ودفع بوجوه اولها ان موضوع عدم الاستقلال هو ادراك حكم العناوين
الخاصة من حيث انفسها وفي حد ذواتها كاكل الرمان وشرب الماء البارد ونحوهما من غير مقام
الضرورة وموضوع الاستقلال هو حكم عنوان عام صادق على العناوين الخاصة على وجه اجمالي
كلي كما ان الحكم بكلية الكبرى في الشكل الاول وقد جريان ذلك في المستقلات ايضا لان الظلم الجامع
القائم بشخص خاص لا يستقل العقل بادراك حكمه بالخصوص وان استقل بادراك حكمه من حيث اندراجه
تحت كلي الظلم فلا يعتبر تقسيم الموارد الى ما يستقل وما لا يستقل والحاصل انا لما نقل بان اختلاف حكم الكلي
والجزئي غير مجد في دفع الاشكال لئلا يلزم بطلان الاستدلال على اصل الكلي نقول بان مجرد هذا الاختلاف
غير ناهض بعد الظلم فيما لا يستقل العقل بادراك حكمه والمقام فيما لا يستقل [illegible] ذكر فيها
ان مورد النفي هو الادراك الضروري ومورد الاثبات على تقديره هو النظري المراد ان ما لا يستقل
العقل بادراك حكمه ضرورة من دون حاجة الى الوسط في الاثبات هل يستقل بادراك حكمه بالنظر
ومع ملاحظة الدليل والوسط ام لا فلا تناقض ويستفاد ذلك من عنوان العميدي وغيره ايضا ما
تقدم من جريانه بعينه فيما يستقل العقل بادراكه كما ذكرنا في الاول بل يرجع الى هذا على بعض الوجوه لان
العنوان الذي لا يستقل بادراك حكم العقل الا بعد ملاحظة الوسط الغير من المستقلات العقلية

اشكالات

الوسط

٦٠

الوسط فيها والا فيما في المقام لاختلاف المراتب وقد يكون لشيء منها بعنوانه الجزئي والاخر بعنوانه الصنفي
واخر بعنوانه النوعي ورابع بعنوانه الجنسي وهكذا الى ان ينتهي الى جنس الاجناس فاكل الفاكهة هنا
بمنزلة الظلم الشخصي هناك فكما ان الظلم الشخصي لا يعد في المستقلات الا بعد اندراجه في كلي
الظلم فكذا اكل الفاكهة لا يعد منها الا بعد اندراجه في التصرف في مال الغير بدون اذنه الراجع الى
عنوان الظلم على بعض الوجوه ثانيها ان الحكم في المقام بالنسبة الى مرحلة الظاهر والجهل بالنسبة الى الواقع
والنفي في الواقع ابا في الاثبات في الظاهر كما في اصالة البراءة فان شرب التتن مما لا يستقل العقل بادراك
حكمه الواقعي وان استقل بادراك حكمه الظاهري من غير تناقض بين الحكمين وفيه ان حكم العقل
بالحظر او الاباحة واقعي كما تقدم وجهالة الموضوع لا توجب ظاهرية الحكم العقلي وان تعلقنا في
الشرعي وذلك لان الاختلاف في حكم الشرع بالواقعية والظاهرية انما هو لامكان انفكاك جعل
الحكم فيه عن الوصول الى المكلف لتعدد الحاكم والمكلف فيه ولا يتصور ذلك في حكم العقل بعد ان
الحاكم فيه هو المكلف بنفسه فلا يقال الا ان المجعول للعقل الواصل واقعي والمحكوم به في مقام الجهل بالواقع
ظاهري لامكان قبح بعض القبائح واقعا وعدم ادراك العقل غير قادح فيما ذكر حتى يتوان العقل
لجهله بقبحه يحكم بالاباحة مع انه قبيح واقعا حرام وذلك لان الكلام في المقام في الحكم التابع للحسن والقبح
ومما لا يلحقان الا الافعال الغير الاختيارية اتفاقا من العدلية والجبرية فالفعل القبيح الواقعي
لا يتصف بالقبح ما لم يصل اختياريا بالعلم به اذ لولا العلم بالعنوان القبيح لا يتقصد واذا لا يقصد لا
يكون اختياريا فلا يكون قبيحا في الواقع فحكم العقل بقبح التصرف في ملك الغير ان كان مع العلم بعدم
اذنه فهو واقعي غير منوط بالجهل او مع عدم العلم باذنه سواء اذن في الواقع او لم ياذن فكذلك
ايضا لقبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه المعلوم وان كان ثابتا في الواقع فان تعريض النفس
معرض التهلكة عنوان حكم العقل ولا يختلف باختلاف الصور وعدم وقوع التهلكة في بعضها لا يجعل
فارقا لعدم خروجه عن الاختيار فالتحقيق في دفع الاشكال هو ان استقلال العقل انما هو في
موضوع عدم وجدان ما يقتضي المفسدة وعدم استقلاله في موضوع ما لم يلاحظ معه هذا
العنوان وكل من هذين الموضوعين في عرض الاخر بل الموضوعات العقلية باسرها مستقلات
غير واقعات في سلسلة الطول بخلاف الشرعيات اذ قد يقع بعضها في طول الاخر فيكون الحكم
احدهما ظاهريا وفي الاخر واقعيا فلا يوجب ما ذكرنا الخلاف حكم العقل بالواقعية والظاهرية فحكم
العقل بحرمة الظلم واقعي وبحرمة الضرب فيما اذا شك في حصول التأديب به واقعي وان حصل التأديب
وان كان مثله في الشرعيات ظاهريا لان الشيء مع قطع النظر عن العلم والجهل حكم مجعول في الشرع

اقوال المسئلة

ادلة الاباحة

محزون عند اهل العقلاء العقل لان موضوع حكمه لا يحصل الا بالعلم والارادة والالم بتقبيح الحسن او تحسين القبيح
كما عرفت ثم ان المراد بقولهم قبل الشرع في عنوان الثمر قبل ملاحظة الشرع لما عرفت من ان الكلام
في حكم العقل فما في كلام غير واحد من طول البيان في ذلك كما ترى ثم ان المسئلة قد قيل فيها بالاباحة وقيل
بالحظر وبالتوقف شيخ الاشعري وفسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم والاول يناسب ما عن الحاجبي
واخرين من انه لا حكم للعقل في المقام كما ان الثاني بلازم كون عقد احد مسلكي السيد والمماشاة
وكيف كان فالحكى للمجيبين موجهاتها ما عن العدة من ان تلك الافعال منفعة بلا مضرة اما انها منفعة
فبالفرض واما انها بلا مضرة لانها لو كان فيها مضرة اجلا او عاجلا لوجب على الحكيم اللطيف نصب امارة عليه
والمفروض عدمها وقيل منع لزوم ذلك لم لا يجوز انه تعالى قد وكلنا على انفسنا بعد وضوح طريق العقلاء
في الاطاعة والعصيان كما عن الشيخ وجمال الدين الخونساري لكن هذا الجواب من الشيخ ينافي ما اورده في
الاجماع من استنادهم الى اللطف واحتجاج السيد للاباحة بذلك ايضا كذلك وكيف كان فللسيد والشيخ فيه ما
في المسئلتين سيما كما يعلم مما يجيء من مذاق الشيخ من وجوه التنافي بل اعتبار الاجماعات المنقولة وكذلك
انه لولا الاباحة لكان ايجاد الاشياء المذكورة عبثا تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقيل انه علم العلم
بالفائدة لا يستلزم عدم الفائدة الثالث ما احتج به بعض المحققين وهو انه ضرورة العقل حاكمة
بالاباحة في الظاهر عند عدم ما يدل على الحظر عن غير فرق بين ما يشتمل على المنفعة وغيره لظهور ان التكليف
بافعال الانسان مشروط بالعلم والبيان عقلا وعادة واذ ليس فليس ولا نعني بالاباحة الا ذلك وفيه بعد
الغض عما تقدم من اختصاص العناوين بما يشتمل على المنفعة ومن ان الحكم بالاباحة وانتفاء الاثم انما يرتب
من الاباحة عدم الحرج والمؤاخذة فلم الكلام على ما نص به بعضهم مما لا خلاف فيه حتى من الاشعري اذ
انه بدون الاذن وهو حسن كما يعطيه نفي الاحكام الاربعة ثم قضاء ضرورة العقل به واشتراط التكليف بالعلم
والبيان مما لا دخل فيه بعد غير الاباحة والاباحة بمعنى المعنى بل هما من انتفاء انتفاء الاربعة لا يستلزم
ثبوت الاباحة بعد كون عدم الحكم واسطة بينهما نعم لو تم ما استند عليه غير واحد من المتاخرين وهو استقرار
طريقة العقلاء على عدم الاجتناب الحاكم المحترز عنها باهل الجنون والسوداء واستحقاق المقصر في
النفس على قدر الحاجة لذم العقلاء وغير ذلك فيما يحتمل فيه المفسدة بعد ما تقدم من عموم النزاع
لمثله ضرورة انه عدم وجود امارتها لا ينافي وجودها في الواقع بل الفطرة السليمة حاكمة بالاجتناب عن
الحاكم المحترز بانها السوداء انما يجيء في ابداء الاحتمال لا العمل بمقتضاه بعد حصول الشك كما يعطيه ظاهر
التعبير باحتمال الضرر والحاصل ان الحكم المذكور غير جار في جميع الاقسام بل العقلاء يقتصرون على ذلك
السلامة ولو كان حاصلا من القول الا النفسانية كما يعطيه التامل في امور معاشهم فلو فرض نزول

بلبنة

ادلة الحظر

بلبنة مساوية للمنسبة في الكل يجيئها النفس للخروج منها الى الظن وقد يستند للاباحة الى قياسات معروفة مشهورة
كالاستظلال بحائط الغير والاستصباح بسراجه والاصطلاء بناره وقيل ان العارف بثبوت الاذن في ذلك
دون غيره واحتج الحاظرون بوجهين احدهما ما تقدم من ان الافعال المذكورة تصرف في ملك الغير بغير اذنه
فان العبد وما في يده ملك لمولاه لا يملك لنفسه فضلا عن غيره فهو حرام قبيح وقيل ان قبح التصرف في ملك الغير عقلا
ليس لنفسه بل لاندراجه تحت عنوان اخر من ظلم ونحوه ومع انتفاء الضرر وعدم المنع لا يوجع الى شيء وهو ما
ذكره متمحضا عن الضرر والمنع افرادا ثم يحتمل اشتماله على ضرر راجع الى الحياة فلا يجوز الاقدام لذلك الا
انه راجع الى الوجه الاتي فلا وجه لذكره في قبال الثاني ما عن الشيخ في العدة من ان في ارتكاب تلك الافعال
اقداما على ما لا يؤمن النفس من ضررها وهو قبيح وتوضيح ذلك ان قبح الاقدام على ما علم انه ضرر فيه او ظن ذلك مما
لا اشكال فيه بل الاشكال في وجوب دفع الضرر المشكوك والموهوم فقد يقال لا فرق في العقول في عدم
التضرر عن الضرر الموهوم اذ غاية الامر فيه هو الاستحباب العقلي ولا يزيد على الاستحباب وقيل ان اكتفاء العقلاء
بالظن في السلامة انما هو لانسداد باب العلم بحيث يلزم من الاقتصار على النفع او الضرر المعلوم بين
اختلال الامور ولا ينافي ذلك حكمهم بالوجوب فيما لا معارض فيه كما ان الضرر المشكوك مما لا ينبغي الشك
في وجوب التحرز عنه عقلا والظاهر اطباق المتكلمين عليه كما يعطيه حكمهم بوجوب شكر المنعم نعم ظاهر الفقهاء
خلاف ذلك لاطباقهم على عدم الاعتناء بالشك في ترتب الضرر على الوضوء وان حكي عن كاشف اللثام
في شرح الشرح وعن غير واحد اخر خلاف ذلك الا ان ذلك لعدم فرقهم بين موضوع الخوف الصادق مع الشك في
الحكم بالافطار والتيمم ونحوهما وبين موضوع الضرر كما نص به الفاضل والا فموضوع الضرر لا يتحقق بتقييد الاطلاق
عندهم في صورة الشك كما يقضي به عند العلم او الظن فلو سلم الاختصاص في الضرر وكون الظن طريقا اليه
المقوم
الحق لا يقال لو وجب دفع ضرر ولا الحكم بتقييد ما دل على وجوب الصوم مثلا عند الشك في الضرر والذي
يمكن ان يقال في توجيه مقالهم بعد حكم العقل بخلافه هو ان الضرر المنفي في الشريعة المقيد لموضوعات
احكام الشرع عبادة ومعاملة هو الضرر الدنيوي كالباعث لسقوط الوضوء والصوم عند الضرر وعدم
لزوم العقد كذلك دون الاخروي اذ ليس الا العقاب التابع للحكم الشرعي فتقييد موضوع الحكم به دور
ظاهر والعقل وان استقل بلزوم دفع الضرر ولو دنيويا الا انه بعد ملاحظة انضمامه بجنسيته تجريدا لا
فيما عارضه ما هو الاقوى لا قبح فيه والموارد المذكورة كلها لكشف الشرع بالحكم على خلافه بلا وجوب
بعض ما يشتمل على الضرر المعلوم كما نص به غير واحد في مقام نفي التقية عن الدماء واطلاق الكفر اذ
ربما يكون مباحا كما قد يكون حراما والحاصل ان بعد عدم اعتناء الشرع في بعض الموارد بالضرر
القطعي قطع العقل بلزوم الاجتناب عنه وثبوت عدم تناقضهما في الحكم لا يعد من الحكم باختلاف الموضوع

كلام على كلام

فدفع الضرر الدنيوي لزوم الاجتناب عنه في الاحكام الشرعية حكم شرعي بلا مانع من تخصيص الحكم لاختلاف
المصالح والحكم بمورد دون آخر ومن ثم ربان وجه الاجتناب في الشبهة المحصورة اذا اشتمل احد الاطراف على
السم اذ الدليل شرعا على جواز الارتكاب من الاصول العملية كما يأتي فلا معارض للعقل كما ظهر لزوم
الاجتناب في المقام اذ حكم العقل بوجوب دفع الضرر ولو في صورة الشك مما لا معارض له وكل العاقلة
وثم المورد وان اشتمل على امارة المنفعة وخلى عن امارة المفسدة الا انه علم بضرر في الدنيا ليس
مقطوعا فالعقل مستقل بوجوب الاجتناب حيث لا شرع كما هو المأخوذ في عنوان البحث فلا تعارض ثم
ان بعض الاساطين ذكر في اواخر البحث ان الشرع لما كشف عن حال جملة من الاشياء المشتملة على امارة المنفعة
الخالية عن امارة المفسدة كاستماع الغناء وشرب الفقاع ونحو ذلك فاعتبار اصالة الاباحة الظني موقوف على
اعتبار الظن واستقلال العقل بحجيته وفرع عليه الحكم بكونها من المستقلات العقلية وعلى ذلك بني
الرد على الفاضل التوني حيث حكم بان النزاع في الملازمة قليل الجدوى اذ وعليهما اذ ما من مورد للعقل الا
وقد ورد فيه من الشرع اثار واخبار [illegible] حجية كل ظن من ثمرات الملازمة وعليها
تدور رحى القضية من الطهارات الى الديات واي ثمرة اعظم منها ورده بعضهم بمنع مقدمات الانسداد وفيه
ان الاتيان بالمترتب الثمرة بصحة المذهب وآخر بانجاء عنه كالسيد العلامة نقلوا الاجماع على حجية الظن في مورد
الانسداد فلا ثمرة ايضا فتامل والتحقيق ان الضرر الدنيوي كما تقدم وجوب دفعه عقلا لا اخروي كذلك ايضا
بل اشد الا ان الحكم العقلي في مثله ارشادي لا يترتب على مخالفته الا ما يترتب على نفس الفعل من الاثار
وكذا على الطاعة في العقل في مقام الحكومة لا يتحكم على ذلك اذ ليس له سلطان المالكية وكذا الشرع فيها لاجل
التشريع والتعبد كما في اوامر الاطاعة والعصيان والاتقاء من النار وطلب القرب ورفع الدرجة في الجنان
وغير ذلك لانها لما كانت منعا الاوامر والامر بالاتيان بما يحسن في انفسهما من غير حاجة الى تعلق امر اخر فيها فلابد من
الامر المتعلق بها للتشريع والا لزم التسلسل لو ترتب على مخالفة النهي عن معصية الرسول غير ما يترتب على معصية
الرسول والحاصل ان حكم العقل بوجوب شيء انما هو ارشادي وحكم الشرع مطابق له وقد يكون تشريعيا كما
في كثير من الارشاديات وقد يكون ارشاديا كما في وجوب دفع الضرر الاخروي المنتهي الى العقاب ونحوه وح تفريع
مسئلة الظن على مسئلة الملازمة لا وجه له اما على تقرير مقدمات الانسداد على وجه الحكومة فتقرير النتيجة بقبح التكليف
بما لا يطاق فلو رجع الى [illegible] وقد تقدم اختصاص عنوان الملازمة بغير ما نحن فيه اذ ليس امتثاله مما تعلق
به حكم شرعي وان تعلق به الحكم العقلي خلافا للاشعري واما على الكشف فلان حكم العقل بالعمل بالظن راجع
الى الاحتياط في المظنونات وهو من فروع الاطاعة والعصيان وقد تقدم عدم تعلق الحكم الشرعي بهما فالظن
حال الانسداد كالعلم حال الانفتاح غير قابل للجعل فلا مجرى لمسئلة الملازمة فيه الا ادلة شرعية

الامرة

62

الامرة بالاطاعة والناهية عن العصيان كتابا او سنة فوق الاحصاء فلا ثمرة ايضا وان كان الظن او غيرها
قابلا للحكم الشرعي واما على تقرير المقدمات على وجه الكشف فلان مرجع الاستنتاج الى قياس استثنائي
مركب من منفصلة مانعة الخلو فينتج رفع التالي وضع المقدم فيقال لا بد ان يرجع اما العلم او الظن او البرائة
او الاحتياط والتوالي فاسدة فالظن حجة وهذا الحكم العقلي البرهاني وان كان حجة شرعية ايضا
الا انه خارج عن عنوان الملازمة لاختصاصه بما يترتب على الحسن والقبح دون الاستلزامات كوجوب المقدمة
وحرمة الضد ونحوهما ولولا ذلك في الاحكام العقلية غير حجية الظن مثل امتناع اجتماع النقيضين او
ارتفاعهما ونحو ذلك مما يثبت به الحكم الشرعي احيانا اكثر فلا وجه للاقتصار عليها الا ان يقال ان المقصود
من حجية الظن هو كونه مناطا لجميع الاحكام الشرعية من الحكم بنفس التخلف عنه وعصيانا ونحو ذلك كما في
الظنون الخاصة فان التخلف عن البينة مثلا عاص فالقائل بالظن المطلق لابد له من الالتزام بذلك لكون
دليله غير قاصر عن افادة مفاده هو الاكتفاء بالامتثال الظني اما حرمة التخلف فلا او لو صار لو اوقع فلا بد
من اثبات كون الظن حجة شرعية كسائر الحجج ولو بعنوان التجري والانقياد
للاحتياط بها المخالفة والموافقة الا ان ذلك ايضا لا يجدي
في كونها ثمرة للملازمة لكثرة ما ورد شرعا في
باب التجري والانقياد كما لا يخفى
والله الهادي

[illegible]
۲۶ [illegible]

[illegible]
[illegible]